RUDOLF STEINER

LE OPERE SCIENTIFICHE DI GOETHE

FRATELLI BOCCA EDITORI
MILANO

Titolo originale:
Goethes naturwissenschaftliche Schriften

Stampato in Italia 1944

Arti Grafiche Luigi Memo - Via O. Rinuccini 5, Milano

INDICE

LE OPERE SCIENTIFICHE DI GOETHE

INTRODUZIONE

Il 18 agosto del 1787, Goethe scriveva dall'Italia a Knebel: « Dopo quanto ho veduto di piante e di pesci, presso Napoli e in Sicilia, sarei molto tentato, se fossi più giovane di dieci anni, di fare un viaggio in India, *non già per scoprire cose nuove, ma per contemplare a modo mio quelle già scoperte* ». In queste parole è indicato il punto di vista dal quale dobbiamo considerare le opere scientifiche di Goethe. Nel caso suo non si tratta mai della scoperta di fatti nuovi, ma dell'adozione d'un *nuovo punto di vista*, di un determinato modo di osservare la natura. È vero che Goethe ha fatto una serie di importanti scoperte singole, come quella dell'osso intermascellare e della teoria vertebrale del cranio, nell'osteologia, e, nel campo della botanica, quella dell'identità di tutti gli organi della pianta con la foglia caulinaria; ecc. Ma come soffio animatore di questi particolari, dobbiamo considerare una grandiosa concezione della natura, dalla quale essi tutti sono sorretti; e sopra tutto dobbiamo vedere nella teoria degli organismi una scoperta grandiosa, tale da mettere in ombra tutto il resto: *quella dell'essenza dell'organismo stesso.* Goethe ha esposto il principio per il quale un organismo è ciò ch'esso di sè ci manifesta, le cause di cui i fenomeni della vita ci appaiono la conseguenza, e tutte le questioni di principio che a tale proposito dobbiamo sollevare (1). Questa, nei riguar-

(1) Chi dichiari *a priori* irraggiungibile un simile intento non arriverà mai a comprendere le concezioni goethiane sulla natura; chi invece ne intraprenda spassionatamente lo studio, senza pregiudicare tale questione, risolverà quest'ultima in senso af-

di delle scienze organiche, è, sin dall' inizio, la mèta d' ogni suo sforzo, nel perseguire la quale i particolari sopra menzionati gli si impongono quasi da sè. Egli *doveva* trovarli, se non voleva essere impedito nel suo lavoro ulteriore. Prima di lui, la scienza naturale non conosceva l'essenza dei fenomeni della vita e studiava gli organismi semplicemente secondo la composizione delle parti e i caratteri esteriori, come si studiano anche gli oggetti inorganici: perciò spesso era indotta a interpretare i particolari erroneamente, e a collocarli in una luce falsa. Naturalmente, dai particolari come tali, un simile errore non è rilevabile; lo riconosciamo soltanto quando comprendiamo l'organismo; poichè i particolari, considerati isolatamente, non portano in sè il loro principio esplicativo. Solo la natura dell'insieme li spiega, poichè *è l'insieme* che dà loro essenza e significato. Solamente quando Goethe ebbe svelata la natura dell'insieme, rilevò quelle errate interpretazioni; esse erano inconciliabili con la sua teoria degli esseri viventi, anzi le contraddicevano. Se voleva procedere per la sua via, egli doveva eliminare simili preconcetti: ciò si verificò nel caso dell'osso intermascellare. Alla scienza naturale più antica erano ignoti certi fatti che acquistano valore e interesse solo per chi sia in possesso di una teoria come quella della natura vertebrale delle ossa craniche. Ogni siffatto ostacolo dovette venir rimosso mediante singole esperienze; ma in Goethe queste singole esperienze non ci appaiono mai come fine a se stesse; esse sono sempre fatte per avvalorare una grande idea, per confermare la *scoperta fondamentale*. È innegabile che, o prima o poi, i contemporanei di Goethe giunsero alle stesse osservazioni, e che oggi, probabilmente, esse sarebbero state tutte note anche senza gli sforzi di Goethe; ma è anche più innegabile che la sua grande scoperta, che abbraccia l'intera natura organica, non è stata finora esposta da

---

fermativo, a studio ultimato. Qualcuno potrebbe esser portato allo scrupolo da certe osservazioni di Goethe stesso, come ad es. la seguente: « *Senza presumere di voler scoprire i primi motori delle azioni naturali*, avremmo diretto la nostra attenzione all'estrinsecazione di quelle forze, per cui la pianta trasforma via via uno stesso e identico organo ». Ma in Goethe, simili affermazioni non sono mai dirette contro la possibilità generica di conoscere l'essenza delle cose: sono solo l'espressione della sua cautela nel giudicare le condizioni fisico-meccaniche che stanno alla base dell'organismo, dato ch'egli ben sapeva come tali problemi si sarebbero potuti risolvere solo col tempo.

nessun altro indipendentemente da lui e in modo altrettanto perfetto; anzi, fino ad oggi ci manca persino una valutazione di tale scoperta che sia anche solo lontanamente adeguata alla sua importanza (1). In fondo, appare indifferente che un dato di fatto sia stato da Goethe scoperto oppure soltanto riscoperto: il fatto acquista il suo vero significato solo per il modo come egli lo inserisce nella propria concezione della natura. Questo è ciò che finora non era stato rilevato. Si mettevano troppo in evidenza quei fatti particolari, provocando così la polemica. Spesso, è vero, si è accennato alla convinzione di Goethe riguardo alla coerenza della natura, ma senza considerare che con ciò si indicava solo una caratteristica affatto secondaria e poco significativa delle concezioni goethiane, e che, ad es., nella scienza degli organismi, la cosa più importante è di mostrare quale sia la natura di ciò che conserva tale coerenza. Se, a questo proposito, si menziona il tipo, occorre indicare in che cosa consista l'essenza del tipo secondo Goethe.

L'elemento più significativo della metamorfosi delle piante non è, ad esempio, la scoperta del singolo fatto che foglia, calice, corolla, ecc. siano organi identici, bensì la grandiosa costruzione di pensiero che ne scaturisce, di un vivente complesso di leggi formative interagenti il quale per forza propria determina i particolari, le singole tappe dello sviluppo. La grandezza di questo pensiero, che Goethe cercò più tardi di estendere anche al mondo animale, ci si palesa solamente se cerchiamo di farlo vivere in noi, se intraprendiamo di ripensarlo noi stessi. Ci accorgiamo allora ch'esso è la natura della pianta stessa, tradotta in idea, la quale vive nel nostro spirito come vive nell'oggetto; ci accorgiamo pure che in tal modo ci rappresentiamo un organismo vivente sin nelle sue minime par-

(1) Con ciò non vogliamo affatto sostenere che Goethe non sia mai stato compreso da questo punto di vista. Anzi: nella presente edizione abbiamo avuto più volte occasione di accennare a una serie di studiosi che ci si presentano quali continuatori ed elaboratori di idee goethiane, come ad esempio Voigt, Nees von Esenbeck, d'Alton (senior e junior), Schelver, C. G. Carus, Martius, ecc.. Ma tutti questi studiosi edificarono appunto i proprî sistemi sulla base delle concezioni esposte negli scritti goethiani, e proprio di essi non si può dire che sarebbero giunti alle loro idee anche *senza Goethe*; mentre d'altra parte qualche suo contemporaneo, come Josephy a Göttinga, scoprì, indipendentemente da Goethe, l'osso intermascellare, ed Oken la teoria vertebrale del cranio.

ticelle, e non un oggetto morto, definito, bensì qualcosa in via di sviluppo, un divenire in incessante irrequietezza.

Mentre nelle pagine seguenti tenteremo di esporre in modo particolareggiato quanto qui è stato solo accennato, ci si paleserà pure il vero rapporto della concezione goethiana della natura con quella del nostro tempo, e in particolare con la teoria dell'evoluzione nella sua forma moderna.

I

LA GENESI DELLA DOTTRINA DELLA METAMORFOSI

Seguendo la genesi delle idee goethiane intorno alla formazione degli organismi, facilmente si è presi dal dubbio circa la parte da ascriversi al periodo giovanile del poeta, cioè a quello precedente il suo arrivo a Weimar. Goethe stesso stimava assai poco le sue conoscenze scientifiche di quel tempo: « Non avevo un concetto di ciò che propriamente si chiama natura esteriore, nè la minima cognizione dei suoi così detti tre regni ». Basandosi su tale affermazione, si ritiene, generalmente, posteriore al suo arrivo a Weimar l'inizio del pensiero scientifico di Goethe. Eppure bisogna risalire ancora più indietro, se non si vuol lasciare inesplicato tutto lo spirito delle sue concezioni: poichè già nella primissima giovinezza si mostra la potenza vivificatrice che guidò i suoi studî nella direzione che andremo esponendo.

Quando Goethe giunse all' Università di Lipsia, vi regnava ancora negli studî naturali quello spirito, caratteristico d'una gran parte del secolo XVIII, che scindeva tutta la scienza in due estremi, e non sentiva affatto il bisogno di conciliarli. Da un lato stava la filosofia di Christian Wolf (1679-1754), che si moveva in una sfera del tutto astratta; dall' altro, i singoli rami della scienza, che si perdevano nella descrizione esteriore di infiniti particolari, mentre mancava loro assolutamente l'aspirazione a cercare nel mondo dei loro oggetti un principio superiore. Quella filosofia non riu-

sciva a trovare il passaggio dalla sfera dei suoi concetti generali, al regno della realtà immediata, dell'esistenza individuale. Vi si trattavano con la massima meticolosità le cose più ovvie; vi si insegnava che la *cosa* è un *quid* non avente in sè contraddizione, che esistono sostanze finite e sostanze infinite, ecc.. Ma quando con tali affermazioni generiche ci si accostava alle cose stesse, per comprenderne l'azione e la vita, non si sapeva dove cominciare, e non si riusciva ad applicare quei concetti al mondo nel quale viviamo e che vogliamo comprendere. Quanto alle cose stesse, venivano descritte in modo alquanto arbitrario, senza principî, solamente secondo l'apparenza e le caratteristiche esterne. Stavano allora di fronte senza possibilità di conciliazione una dottrina dei principî, alla quale faceva difetto il contenuto vivente, l'amorevole adesione alla realtà immediata, e una scienza senza principî, priva di contenuto ideale: ciascuna era infeconda per l'altra. La sana natura di Goethe venne a trovarsi egualmente respinta da queste unilateralità e, nel contrasto con esse, si svilupparono in lui delle rappresentazioni che lo condussero più tardi a quella feconda concezione della natura, nella quale idea ed esperienza, in una totale compenetrazione, si vivificano a vicenda, e diventano un tutto.

Pertanto, appunto il concetto che meno d'ogni altro poteva venir afferrato da quei punti di vista estremi, cioè il *concetto della vita*, fu il primo a svilupparsi in Goethe. Un essere vivente ci mostra, se lo consideriamo secondo il suo aspetto esteriore, una quantità di particolari che ci appaiono quali parti od organi di esso. La descrizione di tali parti, della loro forma, reciproca posizione, grandezza, ecc. può formare l'oggetto di un'estesa trattazione, e a ciò si dedicava la seconda delle correnti da noi accennate. In questo modo, però, si può anche descrivere qualsiasi composto meccanico di corpi inorganici. Si dimenticava completamente che nell'organismo si deve tener d'occhio anzi tutto il fatto che in esso la manifestazione esteriore è dominata da un principio interiore, e che in ogni organo agisce il tutto. Quell'apparenza esteriore, la contiguità spaziale delle parti, può venire osservata anche dopo la distruzione della vita, poichè persiste ancora per qualche tempo. Ma quel che sta dinanzi a noi in un organismo morto, in verità non è più un organismo; ne è scomparso il principio che compenetra tutti i parti-

colari. A *quella maniera di osservare le cose che distrugge la vita per conoscere la vita, Goethe contrappone per tempo la possibilità e la necessità di un'altra osservazione più elevata.* Lo vediamo già in una lettera del periodo di Strasburgo, del 14 luglio 1770, dov'egli parla di una farfalla: « La povera bestia trema nella rete, si spoglia dei colori più belli; e anche se si riesce a prenderla incolume, alla fine eccola là, rigida e inanimata; il cadavere non è l'animale intero, gli manca qualcosa, gli manca una parte principale che in questo come in ogni altro caso è essenziale: la vita... ». Dalla medesima concezione scaturiscono anche le parole del *Faust*:

> *Chi brama di conoscere*
> *qualcosa di vivente e di descriverlo,*
> *cerca da prima di scacciar lo spirito;*
> *così le parti ha in mano,*
> *e non gli manca, ahimè, che l'essenziale:*
> *il nesso spirituale!*

Ma Goethe, come era presumibile data la sua natura, non si limitò a negare una concezione d'altri, bensì cercò di elaborare sempre più la propria; e negli accenni che possediamo del suo pensiero negli anni 1769-1775, spesso riconosciamo gli spunti dei suoi lavori ulteriori. Già allora egli elaborava l'idea di un essere nel quale ogni parte vivifica le altre e un principio compenetra tutti i particolari. Nel *Faust* è detto:

> *Come tutto s'intesse in un intero,*
> *ogni cosa nell'altra opera e vive, —*

e nel *Satyros*:

> *Come dall'increato*
> *uscì l'entità prima,*
> *la forza della luce*
> *risonò per la notte,*
> *gli esseri tutti quanti*
> *pervase nel profondo,*
> *perchè di bramosia*
> *gran copia germinasse*
> *e, schiusi, gli elementi*

con fame uno nell'altro
potesser riversarsi,
compenetrando tutto,
da tutto permeati.

Questa entità è pensata in modo ch'è soggetta nel tempo a trasformazioni costanti, ma che, su tutti i gradini delle trasformazioni, si manifesta sempre come *unica,* affermandosi come duratura, come stabile nella mutazione. Nel *Satyros* ne è detto inoltre:

E andò su e giù rotando
l'entità primigenia
che tutto in sè racchiude
ed è sola ed eterna,
sempre mutando aspetto,
sempre a se stessa uguale.

Si confronti con queste parole quanto Goethe scrisse nel 1807, come introduzione alla sua *Teoria della Metamorfosi*: « Ma se osserviamo tutte le forme, e particolarmente le organiche, non troveremo mai alcunchè di duraturo, quiescente e delimitato; anzi, tutto ondeggia in un perpetuo movimento ». In quel passo egli contrappone a questo ondeggiare, quale elemento *costante,* l'idea, ovvero « un *quid* tenuto fermo nell'esperienza solo per un attimo ». Dal brano citato del *Satyros* si dedurrà facilmente che le fondamenta delle idee morfologiche erano state poste da Goethe già prima del suo arrivo a Weimar.

Ma ciò che va tenuto ben presente si è che quell'idea di un essere vivente non viene subito applicata a un singolo organismo, bensì che l' universo intero è concepito come un essere vivente. È vero che l'adozione di questo punto di vista fu favorita dai lavori alchimistici fatti in collaborazione con la signorina von Klettenberg e dalla lettura di Teofrasto Paracelso, dopo il ritorno di Goethe da Lipsia (1768-69). Si cercava di fermare in qualche esperimento, di rappresentare in qualche sostanza, quel principio compenetrante l' universo intero. Ma questo modo quasi *mistico* di contemplare il mondo rappresenta solo un episodio passeggero nell'evoluzione di Goethe, e cede presto il campo a una concezione più sana e obiettiva. Tuttavia la visione dell'universo quale grande or-

ganismo, accennata nei passi citati del *Faust* e del *Satyros*, permane fin verso il 1780, come vedremo più avanti nel saggio sulla *Natura*. La incontriamo ancora una volta nel *Faust* e precisamente là dove lo Spirito della Terra è presentato come quel principio vitale che compenetra l'organismo-universo:

Nei flutti della vita,
nel turbine dei fatti,
salgo e discendo,
vado tessendo!
Nascita e morte,
eterno mare,
oprare alterno,
vivere ardendo!

Mentre simili concezioni definite si sviluppavano nello spirito di Goethe, a Strasburgo gli capitò fra le mani un libro nel quale era propugnata una concezione del mondo esattamente opposta alla sua: il *Système de la nature* di Holbach. Se fino allora Goethe aveva trovato da criticare solamente il fatto che si *descrivesse* il vivente *come* un agglomerato meccanico di singole cose, ora in Holbach gli apparve un filosofo che *considerava realmente* il vivente come un meccanismo. Ciò che là nasceva solo dall'incapacità di conoscere la vita alla sua radice, qui conduceva a un dogma che uccideva la vita stessa. Goethe così ne parla in *Poesia e Verità*: « Una materia dovrebbe esistere dall'eternità, e dall'eternità essere in moto, e con tale moto dovrebbe senz'altro produrre, a destra e a sinistra e in ogni direzione, gli infiniti fenomeni dell'esistenza? Avremmo magari anche potuto accettare tutto ciò, se dalla sua materia in movimento l'autore avesse realmente fatto sorgere il mondo davanti ai nostri occhi. Ma della natura egli ne sa quanto noi: chè, dopo aver piantati là alcuni concetti generali, li abbandona subito, per trasformare ciò ch'è superiore alla natura, (o che per lo meno appare, quale natura superiore, nella natura), in una natura materiale, pesante, in movimento, sì, ma senza direzione, nè forma: e con ciò crede di aver fatto un gran passo ». Goethe non riusciva a trovare in ciò se non « materia in movimento ». In contrasto con questi concetti, si andavano facendo

sempre più chiare le sue proprie idee sulla natura. Le troviamo esposte per esteso nel saggio *La Natura*, scritto intorno al 1780: e poichè in esso troviamo coordinate tutte le idee di Goethe sulla natura, che prima si trovano solamente accennate qua e là, quel saggio ha un'importanza tutta speciale. Vi incontriamo l'idea di un essere in continuo mutamento eppure sempre identico a se stesso: « Tutto è nuovo, e pur sempre lo stesso ». « Essa (la natura) si trasforma eternamente, e non v'è un attimo di arresto in essa », ma « le sue leggi sono immutabili ». Vedremo più avanti come Goethe cercasse, nell'infinità delle forme vegetali, la pianta primordiale *una*. E anche questo pensiero lo troviamo accennato fin da allora: « Ognuna delle opere della natura ha una sua propria essenza, ognuno dei suoi fenomeni il suo concetto particolare, eppure tutto è *uno* ». Si delinea dunque chiaramente fin d'allora persino la posizione ch'egli assunse più tardi di fronte a casi eccezionali, quella cioè di non considerarli semplicemente come errori di formazione, ma di spiegarli in base a leggi di natura: « Anche la cosa più innaturale è natura » e « le sue eccezioni sono rare ».

Abbiamo veduto che Goethe, già prima di giungere a Weimar, si era formato un determinato concetto dell'organismo. Infatti il saggio citato, pur essendo stato composto molto più tardi, contiene in massima parte opinioni dei suoi periodi precedenti. Egli non aveva ancora applicato quel concetto a una determinata specie di oggetti naturali, ad esseri singoli: occorreva a ciò la realtà immediata del mondo concreto degli esseri viventi. Il riflesso della natura, passato attraverso lo spirito umano, non era certo l'elemento atto a stimolare Goethe. Le conversazioni botaniche col consigliere aulico Ludwig, a Lipsia, rimasero altrettanto prive di effetti profondi quanto quelle conviviali con gli amici medici di Strasburgo. Nei riguardi degli studî scientifici, il giovane Goethe ci appare proprio anelante alla freschezza della diretta contemplazione della natura, come Faust, il quale esprime la propria nostalgia con le parole:

Ah, s'io potessi per montane cime
errare, o luna, alla tua cara luce,
volare con gli spiriti per grotte,
nel tuo crepuscolo aleggiar sui prati!

Così un appagamento di questa nostalgia ci appare al suo ingresso in Weimar, quando gli è concesso di « cambiar l'aria di rinchiuso e di città con un'atmosfera di campagna, di bosco e di giardino ».

Dobbiamo considerare, quale incentivo immediato allo studio delle piante, il lavoro che il poeta intraprende allora nel giardino donatogli dal Duca Carlo Augusto. Goethe ne prende possesso il 21 aprile 1776, e il *Diario* pubblicato da Keil fa d'ora innanzi frequente menzione dei lavori di Goethe in quel giardino, che divengono una delle sue occupazioni più care. Un campo ulteriore per queste sue aspirazioni gli offriva la foresta di Turingia, dove aveva occasione di imparare a conoscere nelle loro manifestazioni vitali anche gli organismi inferiori. Particolarmente lo interessano muschi e licheni. Il 31 ottobre 1777 egli prega la signora von Stein di inviargli muschi d'ogni specie, possibilmente umidi e con le radici, per poterli trapiantare. È assai significativo che Goethe si sia fin d'allora occupato di questo mondo di organismi inferiori, pur deducendo più tardi le leggi dell'organizzazione vegetale dallo studio delle piante superiori. Tenendo conto di questa circostanza, non dobbiamo, come fanno molti, attribuire tale fatto a un troppo scarso apprezzamento dell'importanza degli organismi inferiori, bensì a un'intenzione pienamente cosciente.

D'ora in poi, il poeta non abbandonerà più il regno delle piante. È probabile ch'egli abbia presto cominciato a studiare gli scritti di Linneo: di questo studio troviamo le prime notizie nelle lettere alla signora von Stein, del 1782.

Linneo aveva mirato a portare una chiarezza sistematica nella conoscenza delle piante. Si trattava di trovare un certo ordine, entro il quale ogni organismo avesse un posto determinato, sì da poterlo sempre facilmente identificare e, più generalmente, da avere un mezzo di orientamento nella sconfinata congerie dei particolari. A tale scopo gli esseri viventi dovevano venire esaminati e raggruppati secondo i gradi della loro affinità. Trattandosi essenzialmente di riconoscere ogni singola pianta, per ritrovare facilmente il suo posto nel sistema, bisognava sopra tutto tener conto delle caratteristiche che distinguono le piante tra loro; quindi, per rendere impossibile la confusione tra una pianta e l'altra, si mettevano in evi-

denza sopra tutto i caratteri distintivi. Ora Linneo e i suoi discepoli consideravano come peculiari varî caratteri esteriori, come la grandezza, il numero e la posizione dei varî organi. Così le piante risultavano bensì disposte in un ordine, ma in un modo che si sarebbe potuto applicare anche a corpi inorganici: secondo caratteri ricavati dall'apparenza esteriore, non dalla natura intima della pianta. Tali caratteri si mostravano in una contiguità esteriore, senza un intimo nesso necessario. Ma Goethe non poteva contentarsi di questo modo di considerare gli esseri viventi, dato il concetto speciale ch'egli se ne era fatto. Nel sistema di Linneo non si cercava mai l'essenza della pianta. Goethe invece non poteva a meno di chiedersi: in che cosa consiste il *quid* che fa di un dato essere naturale una pianta? Egli doveva riconoscere che quel *quid* si ritrova egualmente in tutte le piante, e, nondimeno, v'era pure tutta l'infinita varietà degli esseri singoli, che esigeva una spiegazione. Come avviene che quell'*uno* si manifesti in forme tanto svariate? Tali potevano essere i problemi che Goethe si poneva, leggendo gli scritti di Linneo, poichè egli stesso diceva di sè: « Ciò ch'egli, Linneo, cercava a ogni costo di tener separato, doveva, secondo l'intima necessità del mio essere, tendere all'unificazione ».

Circa contemporaneo al primo incontro con le opere di Linneo, fu quello con gli studî botanici di Rousseau. Il 16 giugno 1782 Goethe scriveva a Carlo Augusto: « Nelle opere di Rousseau si trovano alcune deliziose lettere sulla botanica, nelle quali egli espone questa scienza nel modo più comprensibile e più grazioso a una signora. È un vero modello di come si debba insegnare, ed è posto in appendice all'*Emilio*. Colgo pertanto l'occasione per raccomandare nuovamente alle mie belle amiche il bel regno dei fiori ». L'attività botanica di Rousseau dovette fare una profonda impressione su Goethe, poichè si svolgeva in un senso che gli andava a genio: così, l'adozione di una nomenclatura derivata dalla natura della pianta stessa e ad essa corrispondente; la freschezza e immediatezza dell'osservazione, che si rivolgeva alla pianta per amore di quest'ultima, prescindendo affatto da principi utilitarî. Entrambi avevano in comune anche il fatto di essere arrivati allo studio delle piante, non attraverso un'aspirazione scientifica coltivata speciali-

sticamente, ma per motivi umani generali: il medesimo interesse li avvinceva al medesimo oggetto.

Le ulteriori osservazioni botaniche particolareggiate risalgono al 1784. Il nobile Wilhelm von Gleichen, detto Russwurm, aveva allora pubblicato due scritti sopra argomenti che interessavano vivamente Goethe: *Ultime novità dal regno delle piante* (Norimberga, 1764) e *Scoperte microscopiche sui vegetali* (Norimberga, 1777-1781). Entrambi gli scritti trattavano dei processi di fecondazione nella pianta: vi si studiavano accuratamente il polline, gli stami e i pistilli, e vi si rappresentavano i relativi processi in belle tavole. Goethe ripetè queste ricerche. Il 12 gennaio 1785 scriveva alla signora von Stein: « Il mio microscopio è montato per ripetere e controllare, a primavera, le ricerche di Gleichen-Russwurm ». Nella stessa primavera egli studiò pure la natura del seme, come risulta da una lettera del 2 aprile 1785 a Knebel: « Ho elaborato col pensiero il problema del seme, per quanto lo comporti la mia esperienza ». In tutte queste ricerche, l'essenziale per Goethe non sono i particolari: sua mèta è indagare la natura stessa della pianta. Vi allude scrivendo l'8 aprile 1785 a Merck di aver fatto « graziose scoperte e *combinazioni* » nel campo della botanica. Anche il termine di « combinazioni » ci dimostra come egli si proponesse di tracciare col pensiero un quadro dei processi del mondo vegetale. Il suo studio botanico andava rapidamente avvicinandosi a una mèta determinata. Non dobbiamo per altro dimenticare che, nel 1784, Goethe aveva scoperto l'osso intermascellare di cui parleremo estesamente più avanti, e che con tale scoperta egli si era avvicinato di un bel tratto al segreto di come proceda la natura nella formazione degli esseri organici. Dobbiamo pure considerare che nel 1784 era stata condotta a termine la prima parte delle *Idee sulla filosofia della storia* di Herder, e che in quel tempo erano frequentissimi i colloquî tra Goethe e Herder, su oggetti riguardanti lo studio della natura. Così la signora von Stein scriveva a Knebel il 1° maggio 1784: « Il nuovo scritto di Herder sembra dimostrare che noi uomini siamo stati da prima piante e animali... Goethe ora sta intensamente rimuginando intorno a queste cose e tutto ciò ch'è passato attraverso il suo pensiero diventa molto interessante ». Ne

possiamo dedurre di che sorta fosse allora l'interesse di Goethe per i massimi problemi della scienza. Ci appaiono quindi ben comprensibili quel suo meditare sulla natura delle piante e le combinazioni che in proposito andava facendo, nella primavera del 1785. Alla metà d'aprile di quell'anno egli si reca a Belvedere appositamente per risolvere i suoi dubbi e problemi, e il 15 maggio comunica alla signora von Stein: « Non so esprimerti quanto mi vada diventando leggibile il libro della natura! Il mio lungo sillabare mi ha aiutato, ed ora a un tratto mi serve; la mia gioia silenziosa è indicibile ». Poco prima voleva persino scrivere una breve trattazione di botanica, per conquistare Knebel a questa scienza (1). La botanica lo attira talmente, che il suo viaggio a Karlsbad, intrapreso il 20 giugno 1785 per passarvi l'estate, diventa un viaggio di studî botanici. Knebel lo accompagnava. Presso Jena incontrano un ragazzo diciassettenne, Dietrich, la cui scatola da erborista lo mostrava reduce da un' escursione botanica. Su questo viaggio interessante apprendiamo altri particolari dallo scritto di Goethe *Storia dei miei studî botanici* e da alcune comunicazioni di Cohn di Breslavia, il quale le ricavò da un manoscritto di Dietrich. A Karlsbad poi i colloquî botanici rappresentarono spesso un piacevole argomento di conversazione.

Al suo ritorno a casa, Goethe si dedicò agli studî botanici con grande energia; come ci risulta dalle sue lettere alla signora von Stein, egli fece osservazioni intorno a funghi, muschi, licheni ed alghe, sulla scorta della *Philosophia* di Linneo. Solo ora, dopo molti pensieri e osservazioni personali, Linneo gli riesce più utile, fornendogli, su molti particolari, spiegazioni che lo aiutano a procedere nelle proprie combinazioni. Il 9 novembre 1785 egli scrive alla signora von Stein: « Continuo a leggere Linneo; vi sono costretto, dato che non ho con me altri libri. Del resto, è il miglior modo di leggere coscienziosamente un libro, un modo nel quale devo esercitarmi spesso, dato che non mi accade facilmente di leggere un libro fino in fondo. Quest'opera non sembra fatta per la lettura, ma per la ricapitolazione, e mi rende i migliori servigi, poichè ave-

---

(1) « Ti manderei volentieri una lezione di botanica, se almeno fosse già scritta ». 2 aprile 1785.

vo io stesso già meditato intorno alla maggior parte di questi problemi ». Durante questi studî egli si rese conto sempre meglio che *è proprio un'unica forma fondamentale quella che appare nell'infinita molteplicità dei singoli individui vegetali, e tale forma fondamentale stessa gli divenne sempre più perspicua*; egli riconobbe inoltre che *in tale forma fondamentale risiede la possibilità di infinite variazioni, per cui dall' unità deriva la molteplicità*. Il 9 luglio 1786 scrive alla signora von Stein: « *Si giunge a percepire la forma con la quale la natura giuoca, per così dire, di continuo, e giocando produce la molteplice vita* ». Si trattava ora, anzi tutto, di elaborare in un'immagine plastica, fin nei particolari, l'elemento permanente, costante, cioè quella forma primordiale con la quale la natura « giuoca ». A tal fine occorreva un'occasione per separare ciò che nella forma vegetale è veramente costante, duraturo, da ciò che è variabile, incostante.

Per osservazioni di questo genere, Goethe aveva finora indagato un campo troppo ristretto. Bisognava ch'egli potesse studiare una medesima pianta in condizioni e sotto influssi diversi: solo così gli elementi variabili avrebbero potuto risaltare bene, molto meglio che in piante di specie diversa. Per molte osservazioni di questo genere gli offrì la possibilità il viaggio in Italia ch'egli intraprese partendo da Karlsbad il 3 settembre, e che doveva dargli tanta felicità. Parecchie osservazioni furono fatte già sulla flora delle Alpi, dove trovò, sia piante nuove per lui, sia specie che già gli erano note, ma che *lì* si trovavano *modificate*. « Se, nella regione più bassa, i rami e i picciuoli erano più robusti e massicci, le gemme collocate più vicino le une alle altre, e le foglie più larghe, nelle montagne più in alto rami e picciuoli si facevano più delicati, le gemme si distanziavano maggiormente, sì che tra nodo e nodo si trovava un intervallo maggiore, e le foglie si facevano più lanceolate. Osservai ciò in un salice e in una genziana e potei persuadermi che non si trattava di specie diverse. Anche in riva al Walchensee riscontrai giunchi più lunghi e snelli che non nelle regioni più basse » (1). Osservazioni siffatte si moltiplicano: a Venezia, in riva al mare, egli scopre diverse piante

(1) *Viaggio in Italia*, 8 settembre 1786.

che gli mostrano proprietà che poteva aver loro conferito solo l'antico sale del terreno sabbioso, e ancor più l'aria salsa. Ivi trova una pianta che gli sembra simile all' « innocente tossilaggine », ma che là si trova armata di difese aguzze, con la foglia coriacea, e così pure i follicoli e i gambi; tutto massiccio e grasso (1). Goethe potè così constatare che tutti i caratteri esteriori della pianta, tutto ciò che di essa appare all'occhio, è incostante, variabile, e ne trae la conseguenza che l'essenza della pianta *non* consista in tali proprietà, ma debba ricercarsi più in profondità.

Da osservazioni simili a queste di Goethe prese lo spunto anche Darwin, quando corroborò i proprî dubbi sulla costanza dei caratteri esteriori di genere e di specie. Ma i risultati ai quali pervennero i due scienziati sono affatto differenti: mentre Darwin considera effettivamente esaurita l'essenza dell'organismo con le proprietà suddette, e dalla variabilità deduce che non vi sia nulla di costante nella vita delle piante, Goethe si spinge più in fondo e conclude: se quelle proprietà non sono costanti, l'elemento costante va cercato in qualcosa di differente, che stia alla base di quelle esteriorità variabili. Goethe si pone la mèta di sviluppare l' elemento costante, mentre Darwin si sforza d'indagare e di esporre nei particolari le cause di quella variabilità. Questi due atteggiamenti sono entrambi necessarî e si completano a vicenda. Si sbaglia assai se si fa consistere la grandezza di biologo di Goethe solo nel fatto ch' egli sia stato un precursore di Darwin. La concezione goethiana è molto più ampia e comprende due aspetti: 1) Il tipo, ossia la legge che si manifesta nell'organismo, l'animalità nell'animale, la vita che si svolge da se stessa e possiede la forza e la capacità di svilupparsi, grazie alle possibilità insite in essa, in molteplici forme esteriori (generi, specie). 2) L'azione reciproca fra organismo e natura inorganica, nonchè fra i varî organismi (adattamento e lotta per l'esistenza). Darwin svolse solo quest'ultimo aspetto della scienza degli organismi; non si può quindi affermare che la teoria darwiniana sia lo sviluppo delle idee fondamentali di Goethe; è lo sviluppo di un solo loro aspetto, di una parte di esse. Quella teoria contempla solo i fatti per cui il

(1) *Viaggio in Italia*, Venezia, 8 ottobre 1786.

mondo organico si sviluppa in un certo modo, ma non considera quel *quid* su cui tali fatti agiscono in modo determinante. Sviluppando solo uno dei due lati, non si potrà giungere a una teoria completa degli organismi. Occorrerà proseguire proprio nel senso di Goethe, completando e approfondendo la teoria con l'altro aspetto della sua dottrina. Un semplice raffronto renderà più chiara la cosa. Si prenda un pezzo di piombo, lo si faccia liquefare al calore, indi lo si versi in acqua fredda. Il piombo passa attraverso due successivi stadî di aggregazione: il primo è ottenuto mediante la temperatura più elevata, il secondo mediante quella più bassa. Ora, la formazione di questi due stadî non dipende solo dalla natura del calore, ma essenzialmente anche da quella del piombo: una sostanza diversa, posta nelle medesime condizioni, mostrerà un comportamento del tutto differente. Anche gli organismi si lasciano influenzare dall'ambiente che li circonda, anch'essi assumono, sotto l'azione dell'ambiente, condizioni diverse, e precisamente in modo corrispondente alla loro natura essenziale, a quel *quid* che ne fa appunto degli organismi. Questa loro essenza è proprio quella che ritroviamo nelle idee di Goethe. Soltanto chi sia dotato di comprensione per questa essenza degli organismi sarà in grado di comprendere perchè essi rispondano a determinati stimoli appunto in quel determinato modo e in nessun altro; e potrà formarsi giuste rappresentazioni sulla variabilità delle forme organiche e sulle leggi dell'adattamento e della lotta per l'esistenza che vi sono connesse (1).

L'idea della pianta-tipo si delinea sempre più definita e chiara nello spirito di Goethe. Nel Giardino Botanico di Padova (*Viaggio in Italia*, 27 settembre 1786), aggirandosi in mezzo a una vegetazione che gli era nuova, gli « si venne facendo sempre più vivo il pensiero che forse tutte le forme vegetali si potessero sviluppare da una sola ». Il 17 novembre 1786 scrive a Knebel: « La mia poca botanica mi rallegra tanto più in questo paese, dove si trova una vegetazione più lieta e meno interrotta. Ho già fatto alcune simpa-

---

(1) Dovrebbe essere superfluo avvertire che con ciò non s' intende mettere in alcun modo in discussione la moderna teoria della discendenza, o di limitarne le affermazioni; al contrario, solamente così esse acquistano una base solida.

tiche osservazioni d'indole generale che piaceranno a te pure, in seguito ». Il 19 febbraio 1787 (*Viaggio in Italia*), essendo a Roma, egli scrive di trovarsi in procinto di « scoprire alcune nuove e belle vie per le quali la natura compie il prodigio, così insignificante in apparenza, di sviluppare il molteplice dal semplice ». Il 25 marzo fa informare Herder di essere a buon punto nella elaborazione della pianta-tipo. Il 17 aprile 1787, trovandosi a Palermo, scrive della pianta-tipo: « Essa deve pure esistere; come potrei altrimenti riconoscere che questa o quella formazione è una pianta, se non fossero tutte formate secondo un solo modello? ». Goethe intende parlare del complesso di leggi formative che organizza la pianta, e ne fa ciò che essa è; ciò per cui, di fronte a un determinato oggetto di natura, ci rendiamo conto che si tratta di una pianta: ecco che cos'è la pianta-tipo. Come tale, è un *quid* ideale, afferrabile solamente nel pensiero; ma acquista figura, acquista una certa forma, grandezza, colore, numero di organi, ecc. Questa figura esteriore non è nulla di fisso; al contrario, può subire innumerevoli modificazioni, tutte conformi a quel complesso di leggi formative, tutte derivanti da esso con necessità. Quando si siano afferrate quelle leggi formative, quel prototipo della pianta, si è afferrato nell'idea quel *quid* che la natura pone, per così dire, a fondamento di ogni singolo individuo vegetale, e dal quale lo fa derivare, lo deduce come una conseguenza. Anzi, in conformità di quella legge, si possono perfino inventare figure di piante, procedenti necessariamente dalla natura del vegetale e capaci di esistere, ove se ne verificassero le condizioni necessarie. Goethe cerca in tal modo di riprodurre, per così dire, nello spirito ciò che la natura compie nella formazione degli organismi. Il 17 maggio 1787 egli scrive a Herder: « Debbo inoltre confidarti che sono ormai vicinissimo al mistero della generazione dei vegetali e che si tratta della cosa più semplice che si possa pensare. La mia pianta-tipo sta diventando la più curiosa delle creature, e la natura stessa me la invidierà. Con questo modello e con la chiave per interpretarlo, si possono poi inventare piante all'infinito, e piante coerenti, che, se anche non esistono, potrebbero però esistere, e non sono ombre e fantasmi pittorici o poetici, ma hanno, al contrario, una loro intima verità e necessità. La stessa legge potrà venir estesa a tutti i viventi ». Qui si pone in evidenza

un'altra differenza tra la concezione goethiana e quella di Darwin, sopra tutto tenendo conto del modo con cui quest'ultima viene abitualmente sostenuta (1). La concezione darwiniana suppone che gli influssi esterni agiscano sulla natura di un organismo come cause meccaniche, e come tali lo modifichino. Per Goethe, invece, le singole modificazioni sono estrinsecazioni diverse dell'organismo primordiale, il quale ha in sè la facoltà di assumere molteplici aspetti, e in un caso determinato assume quello che risulta più appropriato alle condizioni ambientali. Queste condizioni ambientali sono soltanto l'occasione perchè le forze formative intrinseche si manifestino in un modo speciale, e solamente queste ultime sono il principio costitutivo, l'elemento creativo della pianta. Ecco perchè Goethe lo chiama (6 settembre 1787) anche un ἓν καὶ πᾶν (uno e tutto) del mondo vegetale.

Se ora ci rivolgiamo a questa pianta-tipo stessa, possiamo rilevare quanto segue: Il vivente è un tutto in sè conchiuso, che deriva da se stesso i proprî modi di esistere. Tanto nella connessione spaziale degli organi, quanto nella successione temporale degli stadî di un essere vivente, esiste un giuoco di reciproci rapporti che non appare condizionato dai caratteri sensibili degli organi, nè da un nesso meccanico-causale fra uno stadio precedente ed uno successivo; al contrario, esso viene dominato da un principio superiore che si eleva al disopra dei singoli organi e dei singoli stadî. Dipende dalla natura dell'intero che un determinato stadio venga posto come primo e un altro come ultimo; e così pure la successione degli stadî intermedî è già inclusa nell'idea dell'organismo intero. Il precedente dipende dal successivo e viceversa; in breve, nell'organismo vivente si ha *sviluppo* di un elemento dall'altro, trapasso dei diversi stadî l'uno nell'altro; non un'esistenza finita, conchiusa, del singolo, ma un continuo ***divenire***. Nella pianta, questa dipendenza di ogni singolo membro dall'organismo intero si manifesta nel fatto che tut-

(1) Ci riferiamo qui non tanto alla dottrina evoluzionistica di quegli scienziati che poggiano sul terreno dell'empirismo sensibile, quanto alle basi teoriche, ai principî che vengono posti alla base del darwinismo. Si tratta sopra tutto della Scuola di Jena, con a capo Haeckel; in questa mente di prim'ordine la dottrina darwiniana ha senza dubbio trovato, con tutta la sua unilateralità, la propria elaborazione più coerente.

ti gli organi sono costruiti secondo la medesima forma fondamentale. Il 17 maggio 1787 Goethe scrive a Herder, esponendogli questo pensiero con le parole seguenti: « Mi ero reso conto che in quell'organo della pianta che siamo soliti chiamare *foglia*, si nasconde il vero Proteo, capace di celarsi e manifestarsi sotto le apparenze più diverse. In qualsiasi direzione si consideri la pianta, essa è sempre solamente foglia, e così inscindibilmente unita al germe futuro, da non consentire che si pensi l'una senza l'altro ». Mentre nell'animale quel principio superiore che domina ogni singolo esemplare ci si presenta concretamente, come quello che muove i varî organi, li adopera in modo conforme ai suoi bisogni, ecc., la pianta è ancora sprovvista di un siffatto *reale* principio vitale. In essa tale principio si manifesta, da prima, in modo più indeterminato, nel fatto che tutti gli organi sono costruiti secondo il medesimo tipo formativo; anzi, in ogni singola parte è contenuta in potenza l'intera pianta, e da ogni singola parte si può anche farla effettivamente sviluppare, purchè le condizioni siano favorevoli. Goethe si rese conto di ciò con particolare evidenza quando, durante una passeggiata a Roma, il consigliere Reiffenstein, strappando di tanto in tanto un ramo, affermò che, piantato in terra, esso avrebbe dovuto continuare a crescere e, sviluppandosi, dar luogo a una pianta intera. La pianta è dunque un essere che sviluppa in tempi successivi una serie di organi tutti collegati fra di loro e con l'intero organismo da un'unica e identica idea formativa. Ogni pianta è un armonico insieme di piante (1). Una volta raggiunta la chiarezza su questa idea, a Goethe non restava altro da fare se non le singole osservazioni atte a dimostrare partitamente i diversi stadî evolutivi che la pianta esprime dal proprio seno. Anche per questo assunto erano già state gettate le basi. Abbiamo veduto che Goethe aveva studiato i semi fin dalla primavera del 1785; dall'Italia, il 17 mag-

(1) Avremo più volte occasione di chiarire la natura di questo rapporto delle singole parti col tutto. Se volessimo prendere a prestito dalla scienza contemporanea un concetto riferibile a un simile raggruppamento di esseri animati cooperanti in un tutto, potremmo forse ricorrere a quello di *alveare* in zoologia. Si tratta di una specie di « Stato » di esseri viventi, di un individuo costituito a sua volta da individui autonomi, di un individuo di categoria superiore.

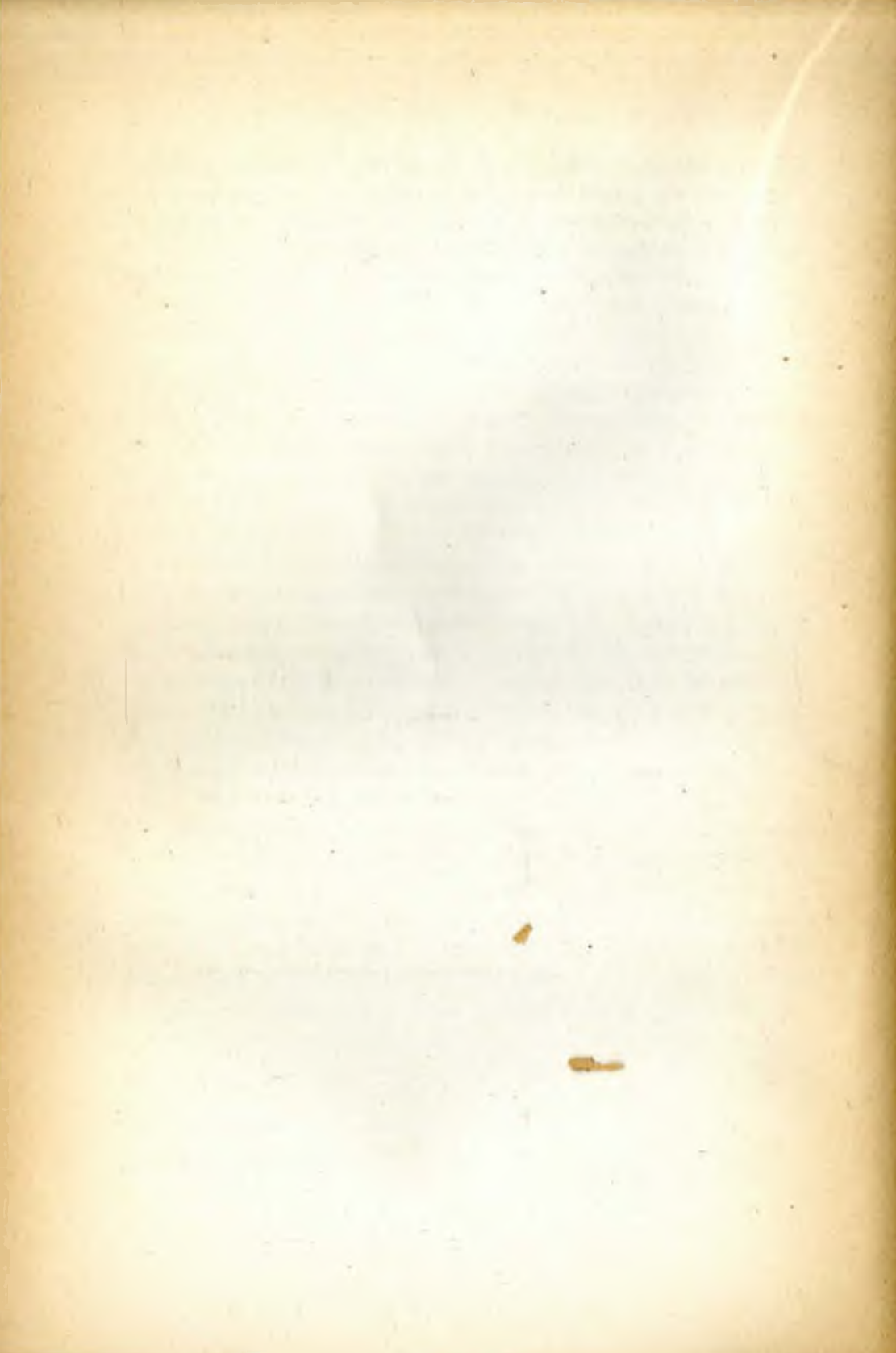
gio 1787, egli scriveva a Herder di avere trovato, in modo chiaro e indubbio, il punto dove è situato il germe. Con ciò la questione del primo stadio evolutivo della vita vegetale era avviata alla soluzione. Ma presto gli si rivelò con ogni desiderabile chiarezza anche l'unità di struttura di tutte le foglie. A questo proposito, oltre a molti altri esempî, Goethe, sopra tutto studiando il finocchio fresco, scoprì la differenza tra le foglie inferiori e quelle superiori, che pure sono sempre lo stesso organo. Il 25 marzo egli manda a dire a Herder che la sua dottrina dei cotiledoni è talmente sublimata, da rendere difficile un ulteriore progresso in questa direzione. Non restava più che un piccolo passo per giungere a considerare come foglie metamorfosate anche i petali, gli stami e i pistilli; a ciò potevano condurre gli studî del botanico inglese Hill, relativi alle trasformazioni di singoli organi del fiore in altri, studî che proprio allora acquistarono notorietà.

Le forze che organizzano la natura del vegetale, entrando nell'esistenza reale, assumono una serie di forme diverse. Si tratta ora del vivente concetto che collega tali forme fra di loro, nel senso del loro progresso e regresso.

Se consideriamo la dottrina goethiana della metamorfosi, quale la troviamo formulata nell'anno 1790, scorgiamo che per Goethe questo concetto è quello di un alterno espandersi e restringersi. Nel seme la formazione della pianta è contratta (concentrata) al massimo grado. Con le foglie segue quindi il primo sviluppo, il primo espandersi delle forze formative. Ciò che nel seme è concentrato in un punto, si separa, si espande spazialmente nelle foglie. Nel calice le forze si contraggono di nuovo verso un punto assiale; la corolla è il risultato dell'espansione successiva; gli stami e il pistillo, della successiva contrazione; il frutto, dell'ultima (terza) espansione; dopo di che tutta la forza vitale della pianta (questo principio di entelechia) si cela nel seme, nella condizione di massima contrazione. Mentre possiamo così seguire abbastanza bene l'idea della metamorfosi nei suoi particolari, fino alla sua definitiva illustrazione nella memoria uscita nel 1790, ciò non è così facile per quel che riguarda il concetto della espansione e della contrazione. Tuttavia non si sbaglierà considerando che questa idea, del resto profondamente ra-

dicata nello spirito di Goethe, venne, già durante il suo soggiorno in Italia, contessuta al concetto della formazione delle piante. Poichè il contenuto di questo concetto è il maggiore o minore sviluppo spaziale, condizionato dalle forze formative, e dunque risiede in ciò che della pianta si offre direttamente all'occhio, esso dovrà apparire nel modo più facile quando si cerchi di disegnare la pianta *secondo le leggi della formazione naturale.* Ora Goethe trovò a Roma una pianta di garofano in forma di arbusto che gli mostrò la metamorfosi in maniera specialmente chiara. Su di questo egli scrive allora: « Non avendo a mia disposizione nessun mezzo di conservazione di questa forma meravigliosa mi posi a disegnarla con precisione; ciò mi condusse a ravvisare sempre meglio il concetto fondamentale della metamorfosi ». Forse eseguì disegni siffatti anche molte altre volte, e ciò potè portarlo poi al concetto menzionato.

Nel settembre 1787, durante il suo secondo soggiorno romano, Goethe espone la questione al suo amico Moriz; e scopre allora come essa diventi viva ed evidente in una tale esposizione. *Viene sempre annotato il punto dove sono arrivati.* Da tali parole e da alcune altre dichiarazioni di Goethe sembra verosimile che anche la stesura della dottrina della metamorfosi sia stata fatta per lo meno aforisticamente ancora in Italia. Egli dice inoltre: « A questo modo, (esponendoli al Moriz) potei metter sulla carta alcuni dei miei pensieri ». Non c'è alcun dubbio che alla fine dell'anno 1789, e al principio del seguente, sia stata scritta l'opera nella forma in cui ci è pervenuta; solamente è difficile poter stabilire fino a che punto quest'ultima stesura sia stata di natura solo redazionale e che cosa vi sia stato aggiunto poi. L'annuncio, per la successiva fiera di Pasqua, di un libro che avrebbe potuto contenere circa gli stessi pensieri, lo indusse, nell'autunno del 1789, a raccogliere le proprie idee e a promuoverne la pubblicazione. Il 20 novembre scrive al Duca di sentirsi spinto a scrivere le sue idee botaniche. Il 18 dicembre spedisce già il manoscritto, da rivedere, al botanico Batsch a Jena; il 20 vi si reca egli stesso, per conferire con Batsch; il 22 informa Knebel che Batsch ha accolto bene la cosa. Ritornato a casa, rielabora ancora una volta il manoscritto, lo rimanda a Batsch che glielo rende il 19 gennaio 1790. Goethe stesso ha esaurientemente raccontato che im-

pressione abbiano prodotto e il manoscritto e il libro stampato. Tratteremo più avanti, in particolare, della grande importanza della teoria della metamorfosi, nel capitolo: *L'essenza e il significato degli scritti di Goethe sulla formazione organica.*

II

LA GENESI DELLE IDEE DI GOETHE SULLA FORMAZIONE DEGLI ANIMALI

La grande opera di Lavater: *Frammenti fisionomici per l'incoraggiamento della conoscenza e dell'amore dell'uomo*, comparve negli anni 1775-1778. Goethe vi aveva preso attiva parte, non solo per averne diretta la pubblicazione, ma per avervi portato anch'egli dei contributi. È però specialmente interessante il fatto che già in questi contributi si trova il germe dei suoi lavori zoologici posteriori.

La fisionomica cercava di riconoscere l'interiorità dell'uomo, il suo spirito, nelle forme esteriori. Si considerava la figura, non per se stessa, ma come espressione dell'anima. Lo spirito plastico di Goethe, creato per la conoscenza dei rapporti esteriori, non si fermò lì. Da quei lavori che trattavano la forma esteriore solo come mezzo per la conoscenza dell'interiorità, gli balzò fuori il significato della figura per se stessa. Lo vediamo dai suoi lavori dell'anno 1776, intorno al cranio degli animali, lavori che si trovano inseriti nella 2ª parte del II volume dei *Frammenti fisionomici*. In quell'anno egli legge gli scritti di Aristotele sulla fisionomica, e da ciò si sente spinto a tale attività; ma contemporaneamente cerca di indagare la differenza tra l'uomo e gli animali. La trova nella formazione del capo, che nell'uomo è determinata dalla totalità della costituzione del corpo, nell'organizzazione superiore del cervello umano, al quale fanno capo tutte le parti del corpo come al loro punto centrale. « Così tutta la figura sta quale colonna principale della vòlta in cui

si deve specchiare il cielo » (1). Nella costituzione dell'animale egli trova invece il contrario. « La testa solamente appesa alla spina dorsale! Il cervello, estremità del midollo spinale, non ha dimensioni maggiori di quanto è necessario all'espletarsi degli spiriti vitali e alla conduzione di un essere capace solo di sensazioni istantanee » (2).

Con questi accenni Goethe si è elevato, dalla considerazione dei rapporti particolari tra l'esteriorità e l'interiorità dell'uomo, alla comprensione di una grande totalità e alla visione della figura come tale. È giunto al punto di vista che la costituzione (struttura) dell'uomo, considerata come *totalità*, forma la base per le più alte estrinsecazioni della sua vita, e che nella peculiarità di questa totalità sta la condizione che pone l'uomo all'apice della creazione. Ciò che dobbiamo sopra tutto tener presente è che Goethe ricerca la figura dell'animale in quella perfezionata dell'uomo; solo che nella prima emergono in prima linea gli organi che servono alle funzioni animali, quasi punto a cui converge e a cui serve tutta la formazione, mentre la formazione umana perfeziona specialmente quegli organi che servono alle funzioni spirituali. Già qui troviamo che l'organismo animale che Goethe vede dinanzi a sè non è più qualcosa di sensibilmente reale, ma un *quid* ideale che negli animali si sviluppa in una direzione inferiore, nell'uomo in una superiore. Già qui sta il germe di ciò che Goethe, più tardi, chiamò « tipo », volendo con ciò designare non « qualche singolo animale », bensì l'« idea » dell'animale. Inoltre si trova già qui un accenno ad una legge da lui più tardi enunciata. importantissima per le sue conseguenze, e cioè che « la varietà delle forme scaturisce dal fatto che a questa o quella parte è stata concessa una preponderanza sopra le altre ». Già qui la differenza tra l'uomo e l'animale viene dunque cercata nel fatto che una figura ideale si perfeziona in due direzioni differenti, e che ogni volta un sistema di organi prende il sopravvento, e da questo la creatura intera riceve il proprio carattere.

Nello stesso anno (1776) però troviamo anche che Goethe acquista chiarezza sul punto da cui si deve procedere quando si voglia

---

(1) Cfr. il saggio intitolato: *Introduzione ai Frammenti fisionomici*. *Op. scient. di Goethe*, vol. II.

(2) Ivi.

studiare la figura dell'organismo animale. Egli riconobbe che le ossa sono il fondamento della struttura (1); e mantenne questo pensiero anche più tardi quando nelle sue opere anatomiche prese le mosse dall'osteologia. In quest'anno scrive la seguente frase, importante a tale riguardo: « Le parti mobili si formano da esse (dalle ossa), o più propriamente con esse, e svolgono il loro giuoco solo fin dove le parti fisse lo concedono » (2). Si può citare come suggerita da Goethe, che spesso si intrattenne con Lavater su questi argomenti, anche una ulteriore indicazione nella *Fisionomica* di Lavater: « Si sarà già osservato che io considero *il sistema osseo come il disegno fondamentale dell'uomo*; il teschio come il fondamento del sistema osseo, e ogni carnosità quasi soltanto come il colorito di quel disegno ». Sono accenni proprio identici alle indicazioni goethiane. Goethe però fa su ciò una ulteriore annotazione, che dobbiamo mettere in particolare rilievo: « Questa osservazione (che cioè dalle ossa, e specialmente dal teschio, risulti nel modo più chiaro come le ossa siano le fondamenta della struttura), benchè innegabile (riguardo gli animali), dovrà incontrare molta opposizione nella sua *applicazione alla varietà dei teschi umani* ». Goethe qui non fa altro che ricercare l'animale nell'uomo, cioè il più semplice nel più complesso, come più tardi (1795) dirà esplicitamente. Acquistiamo così la convinzione che *i pensieri fondamentali, su cui Goethe doveva in seguito erigere i suoi studî sulla formazione degli animali, gli si imposero nel* 1776 *mentre si occupava della* Fisionomica *di Lavater.*

Nello stesso anno comincia pure lo studio di Goethe sui particolari dell'anatomia. Egli scrive a Lavater il 22 gennaio: « Il Duca ha fatto venire per me sei teschi, e ho fatto delle importanti osservazioni che sono a disposizione di Vossignoria, ove Ella non le avesse già scoperte senza di me ». Ulteriori incitamenti a un più approfondito studio dell'anatomia, li ebbe dai rapporti con l'Università di Jena. Ne abbiamo le prime indicazioni nell'anno 1781. Nel diario pubblicato da von Keil, egli nota, in data 15 ottobre 1781, di essere andato a Jena col vecchio Einsiedel e di avervi fatto del-

(1) Cfr. il saggio intitolato: *Introduzione ai Frammenti fisionomici. Op. scient.* di Goethe, vol. II.
(2) Ivi.

l'anatomia. Qui viveva Loder, un dotto che diede enorme aiuto agli studî di Goethe, introducendolo più a fondo nello studio dell'anatomia, come questi scrive il 29 ottobre 1781 alla signora von Stein (1) e il 4 novembre a Carlo Augusto (2). In quest'ultima lettera esprime l'intenzione di « spiegare il teschio ai giovani dell'Accademia di disegno, e di condurli alla conoscenza del corpo umano »; e aggiunge: « Lo faccio al tempo stesso per me e per loro; il metodo che ho scelto li renderà, a capo dell'inverno, pratici delle basi fondamentali del corpo umano ». I disegni inseriti nel diario di Goethe dimostrano che effettivamente egli tenne queste lezioni e le terminò il 16 gennaio. Probabilmente al tempo stesso lavorò pure molto con Loder intorno alla struttura del corpo umano. In data 6 gennaio troviamo la nota nel diario: « Dimostrazione del cuore secondo Loder ». Se dunque, come abbiamo visto, Goethe, già nel 1776, aveva idee lungimiranti sulla costituzione dell' organismo animale, non è minimamente da mettere in dubbio che ora, approfondendosi maggiormente nell'anatomia, i suoi studî si elevassero dall'osservazione dei particolari a più alti punti di vista. Così, il 14 novembre 1781, scrive a Lavater e Merck che egli tratta « le ossa come un testo, da cui si può far derivare ogni vita e ogni carattere umano ». Studiando un testo, si formano nel nostro spirito immagini e idee, che da quello appaiono suscitate e generate. Tale testo era costituito per Goethe dalle ossa. Mentre le osservava, sorgevano in lui pensieri intorno a tutta la vita e a tutto ciò che è umano. Dunque, durante queste osservazioni, dovevano essergli venute in luce determinate idee sulla formazione dell'organismo. Ora abbiamo un'ode di Goethe, *Il divino,* dell'anno 1782, che in certo modo ci fa capire ciò ch' egli pensasse allora sul rapporto dell' uomo con la natura. Eccone la prima strofe:

L'uomo sia nobile,
sia soccorrevole

---

(1) « Un gravoso servizio volontario che ho intrapreso, mi conduce più vicino alle mie inclinazioni. Loder mi spiega tutte le ossa e i muscoli, e in pochi giorni imparerò molto ».

(2) « In otto giorni, che noi impiegammo, nella misura consentita dal mio servizio di guardia, quasi completamente a ciò, egli (Loder) mi espose l' osteologia e la miologia ».

e buono d'animo!
*Chè per quest'*unica
virtù si scevera
da tutti gli esseri
che a noi son cogniti!

Qui l'uomo viene inteso secondo le sue qualità spirituali, e Goethe dice che queste *soltanto* lo distinguono da tutti gli altri esseri del mondo. Questa « strofe » ci mostra chiaramente che, per quanto riguarda la sua costituzione fisica, Goethe considerava l'uomo assolutamente conforme alla restante natura. Diviene sempre più vivo in lui il pensiero, da noi già più sopra osservato, che la figura dell'uomo, come quella dell'animale, sono dominate da una forma fondamentale, la quale però nel primo assurge a una tale perfezione che le permette di diventare il veicolo di un essere spirituale libero. Infatti l'uomo, secondo le sue qualità sensibili, deve, come dice più oltre in quell'ode:

secondo bronzee
leggi infallibili,
eterne... i circoli
del viver compiere.

Ma queste leggi si sviluppano in lui in un modo che gli permette di fare l'« impossibile »:

Egli sa scegliere,
distingue e giudica;
può anche imprimere
durata all'attimo.

In aggiunta a ciò bisogna considerare che mentre queste concezioni si facevano in Goethe sempre più chiare e definite, egli era in attiva relazione con Herder il quale, nel 1783, cominciava a delineare le sue *Idee su una filosofia della storia dell'umanità.* Quest'opera scaturì quasi dalle conversazioni fra i due, e certo più d'una di quelle idee sarebbe riconducibile a Goethe. I pensieri che vi sono espressi sono spesso del tutto goethiani, solo detti al modo di Herder, sì che

da essi possiamo trarre sicure conclusioni sui pensieri di Goethe in quel tempo.

Ora, Herder, nella prima parte di quell'opera, ha la seguente concezione dell'essenza del mondo. Bisogna presupporre una forma principale, che passa attraverso tutti gli esseri e si realizza in diversi modi. « Dalla pietra al cristallo, dal cristallo ai metalli, da questi alla creazione delle piante, dalle piante all'animale, da questo all'uomo, vedemmo ascendere *la forma dell'organizzazione*, e con essa divenire più molteplici le forze e gli impulsi della natura, per riunirsi tutti alla fine nella figura dell'uomo, fin dove questa li poteva comprendere ». Il pensiero è affatto chiaro: una forma ideale, tipica, che come tale non ha realtà sensibile, si realizza in un infinito numero di esseri spazialmente distinti e diversi nelle loro qualità, fin su all'uomo. Nei gradini inferiori dell'organizzazione, essa si realizza sempre in una determinata direzione, secondo la quale si sviluppa particolarmente. Quando questa forma tipica si eleva fino all'uomo, riunisce insieme, per formare *una sola* figura, tutti i principî formativi che negli organismi inferiori ha sempre sviluppato unilateralmente, distribuendoli fra esseri diversi. Da ciò deriva anche la possibilità di una così alta perfezione nell'uomo. Nel suo caso la natura ha impiegato in un solo essere quanto negli animali ha sparso in molte classi ed ordini. Questo pensiero agì molto fecondamente sulla filosofia tedesca posteriore. Sia qui citata a maggior chiarimento l'esposizione, fatta più tardi da Oken, della stessa idea. Egli dice infatti, nel *Trattato di filosofia della natura*: « Il regno animale è *un solo* animale, vale a dire è la *manifestazione* dell'animalità con tutti i suoi organi, ognuno dei quali è per sè un tutto. Un singolo animale compare quando un singolo organo si distacca dal corpo animale generale e ciò nonostante esercita le essenziali funzioni animali. Il regno animale è, spezzettato, l'animale più alto: l'uomo. C'è una sola tribù umana, una sola razza umana, un solo genere umano, appunto perchè è l'intero regno animale ». Così ci sono, per esempio, degli animali nei quali sono sviluppati gli organi di tatto, nei quali, per di più, tutta l'organizzazione è disposta verso l'attività tattile e in essa trova la sua mèta; altri in cui sono specialmente perfezionati gli organi di

nutrizione, ecc. In breve, in ogni genere animale sta in primo piano un sistema unilaterale di organi, in cui l'intero animale si manifesta, mentre tutto il restante passa in secondo piano. Ora, nella formazione umana, tutti gli organi e sistemi di organi si costituiscono in modo che ognuno lasci all'altro sufficiente spazio per un libero sviluppo, e che ognuno si contenga in quei limiti che appaiono necessarî perchè tutti gli altri possano egualmente affermarsi. Così nasce un' armonica interazione dei singoli organi e sistemi in un'armonia che fa dell'uomo l'essere più perfetto, riunente in sè le perfezioni di tutte le altre creature. Questi pensieri furono pure argomento delle conversazioni di Goethe con Herder, il quale si esprime al proposito dicendo che « il genere umano è da ritenersi *la grande confluenza di forze organiche inferiori* che in esso dovevano giungere alla formazione dell'umanità ». E altrove: « Così possiamo assumere *che l'uomo sia una creatura centrale fra gli animali,* vale a dire *la forma perfezionata in cui confluiscono nel più fine compendio* i caratteri di tutte le specie ».

Per caratterizzare quanta parte Goethe abbia preso all'opera di Herder *Idee per una filosofia della storia dell' umanità*, vogliamo citare un punto della lettera scritta da Goethe a Knebel l'8 dicembre 1783: « Herder sta scrivendo una filosofia della storia, radicalmente nuova, come puoi bene immaginare. Abbiamo letto insieme ieri l'altro i primi capitoli; sono deliziosi... Storia del mondo e storia naturale sono all'ordine del giorno da noi ». Gli argomenti di Herder nel 3° libro, VI, e nel 4° libro, I, secondo cui la posizione eretta inerente all'organizzazione umana è la condizione fondamentale dell'attività intellettuale, ricorda direttamente quanto, nel 1776, Goethe ha accennato nella 2ª parte del II volume dei *Frammenti fisionomici* di Lavater, sulla differenza tra il genere umano e gli animali, come già prima abbiamo esposto. È solo uno sviluppo di quello stesso pensiero. Ma tutto ciò ci autorizza ad ammettere che Goethe e Herder in quel tempo (1783 e segg.) fossero d' accordo riguardo ai punti principali delle loro opinioni sulla posizione dell'uomo nella natura.

Ora, da una tale concezione generale, consegue che ogni organo, ogni parte di un animale debba potersi rinvenire nell'uomo,

anche se ridotta entro i limiti relativi all'armonia del tutto. Per esempio, un osso, che in una determinata specie animale deve giungere a uno speciale sviluppo, manifestandosi in primo piano, anche nelle altre specie deve trovarsi almeno indicato, e non deve mancare nell'uomo. Se là assume l'aspetto che gli compete secondo le sue leggi particolari, qui deve adattarsi a un tutto, e regolare le sue proprie leggi formative secondo quelle dell'intero organismo. Ma non può mancare, se nella natura non ha da prodursi una lacuna che distruggerebbe la formazione coerente di un tipo.

Le idee di Goethe erano a questo punto, quando a un tratto egli venne a conoscenza di un punto di vista che contraddiceva pienamente a questi grandi pensieri. Gli scienziati del tempo si davano specialmente da fare per trovare dei caratteri atti a distinguere una specie animale dall'altra. La differenza degli animali dall'uomo doveva consistere in ciò, che i primi hanno, tra le due parti simmetriche della mascella superiore, un piccolo osso, l'osso intermascellare, che sostiene gli incisivi superiori e che, secondo loro, mancherebbe nell'uomo. Quando Merck, nel 1782, cominciò a interessarsi vivamente di osteologia e si rivolse per aiuto ad alcuni dei più noti scienziati di quel tempo, ottenne, l'8 ottobre 1782, da uno di essi, il rinomato anatomo Sömmerring, il seguente ragguaglio sulla differenza fra l'animale e l'uomo: « Avrei desiderato che voi rivedeste Blumenbach per l'*os intermaxillare*, che, *ceteris paribus*, è il solo osso che hanno tutti gli animali, a cominciare dalle scimmie, compreso l'Orang-Utang, e che invece non si trova *mai* nell'uomo; se eccettuate quest'osso, non vi manca nulla a poter trasferire tutto dall'uomo agli animali. Allego perciò una testa di cerva, per dimostrarvi che questo *os intermaxillare* (secondo Blumenbach) od *os incisivum* (secondo Camper) si trova anche in quegli animali che non hanno denti incisivi nella mascella superiore ». Sebbene Blumenbach trovasse nel teschio di bambini, piccolissimi o non nati, una traccia, quasi rudimentale, dell'*os intermaxillare*, e trovasse una volta in un tale teschio persino due piccoli nuclei ossei del tutto distinti, come delle vere ossa intermascellari, non ammise una tale esistenza. Egli dice: « È ancora immensamente differente dal vero *os intermaxillare* ». Camper, il più famoso anatomo del

tempo, era della stessa opinione. Quest'ultimo dice, per esempio, nel *Trattato sull'Orang-Utang*, che l'osso intermascellare « non è mai stato trovato nell'uomo, nemmeno presso i negri ». Merck era un profondo ammiratore e studioso di Camper e dei suoi scritti.

Non solo Merck, ma anche Blumenbach e Sömmerring erano in relazione con Goethe. Il carteggio col primo ci mostra che Goethe prendeva il più profondo interesse alle sue ricerche sulle ossa, e scambiava le proprie idee con lui su questo argomento. Il 27 ottobre 1782 egli pregò Merck di scrivere a lui qualcosa dell'*incognito* di Camper e di mandargli le sue lettere. Inoltre abbiamo da segnalare, nell'aprile del 1783, una visita di Blumenbach a Weimar. Nel settembre dello stesso anno, Goethe va a Gottinga per visitarvi Blumenbach e gli altri professori. Il 28 settembre scrive alla signora von Stein: « Mi sono proposto di visitare tutti i professori, e puoi pensare che daffare per venirne a capo in un paio di giorni ». Dopo ciò va a Kassel, dove incontra Förster e Sömmerring. Di lì scrive il 2 ottobre alla signora von Stein: « Vedo cose molto belle e buone, e sono ricompensato per la mia silenziosa diligenza. Il più bello è che ora posso dire di essere sulla via giusta; e nulla d'ora in poi mi andrà perduto ».

È probabile che, in questi incontri, si siano imposte per la prima volta all'attenzione di Goethe le opinioni dominanti sull'osso intermascellare. Date le sue idee, esse dovevano senz'altro apparirgli erronee, poichè avrebbero annientata quella forma fondamentale tipica secondo la quale tutti gli organismi dovevano essere costruiti. Per Goethe non poteva esservi dubbio che anche questo organo, che si trova più o meno sviluppato in tutti gli animali superiori, doveva concorrere alla formazione della figura umana, restandovi solo in secondo piano, poichè gli organi dell'alimentazione sono in essa secondarî rispetto a quelli che servono a funzioni spirituali. Goethe, col suo indirizzo spirituale, non poteva pensare se non che un osso intermascellare doveva esserci anche nell'uomo. Si trattava solo di dimostrarlo empiricamente, cercando quale aspetto esso prenda nell'uomo e fino a che punto si inserisca nella totalità dell'organismo. Questa dimostrazione gli riuscì solo nella primavera del 1784 in collaborazione con Loder, col quale comparava in Jena

teschi umani e animali. Goethe annunciò la cosa il 27 marzo, tanto alla signora von Stein (1) quanto a Herder (2).

Non bisogna però sopravalutare questa singola scoperta nei confronti delle grandi idee da cui essa è sostenuta; anche per Goethe essa aveva soltanto il valore di eliminare un preconcetto che appariva un ostacolo a chi voleva seguire le sue idee coerentemente fin nei minimi particolari degli organismi. Nemmeno Goethe la considerò mai come una scoperta per sè stante, ma solo in rapporto con la sua grande concezione della natura. Così dobbiamo intendere la cosa quando, nelle suddette lettere a Herder, egli dice: « Anche a te deve fare veramente piacere; poichè è come *la chiave di volta* dell'uomo; non manca, c'è anche qui! E come! ». E subito ricorda all'amico ulteriori prospettive: « Io l'ho pensata anche in correlazione col tuo tutto; come si combina bene! ». L'affermazione che gli animali hanno un osso intermascellare e gli uomini no, non poteva avere alcun senso per Goethe. Se è insito nelle forze formatrici di un organismo d'inserire negli animali un osso intermedio tra le due ossa mascellari superiori, le stesse forze devono essere attive nell'uomo, là dove negli animali si trova quell'osso, e in un modo, essenzialmente simile, soltanto diverso nella manifestazione esteriore. Siccome Goethe non pensava mai l'organismo come una struttura morta e rigida, ma continuamente fluente dalle sue intime forze formative, egli doveva domandarsi: che cosa fanno queste forze nella mascella superiore dell'uomo? Non poteva quindi trattarsi dell'esistenza o meno dell'osso intermascellare, ma di come fosse fatto, di che forma avesse assunto. E ciò doveva venir trovato empiricamente.

In Goethe si fece ora sempre più vivo il pensiero di elaborare una grande opera sulla natura. Lo possiamo inferire da diverse sue dichiarazioni. Così nel novembre 1784 egli scrive a Knebel, nel mandargli il saggio sulla sua scoperta: « Mi sono trattenuto dal far osservare *fin d'ora* il risultato già accennato da Herder nelle sue

---

(1) « Ho avuto un delizioso passatempo, ho fatto una scoperta anatomica che è importante e bella ».

(2) « Ho trovato qualcosa che non è nè oro, nè argento, ma che mi dà una gioia indicibile; l'osso intermascellare nell'uomo ».

Idee, cioè che non si può *in nessun segno particolare trovare la differenza tra l'uomo e l'animale* ». Qui è sopra tutto importante il fatto che Goethe dice di essersi trattenuto dal far osservare quel pensiero fondamentale *fin d' ora*; vuol quindi farlo più tardi in un'occasione più importante. Inoltre questo passo ci mostra che i pensieri fondamentali sopra tutto interessanti in Goethe, le grandi idee sul tipo animale, erano già note assai prima di quella scoperta. Poichè Goethe stesso ammette che si trovano già accennate nelle *Idee* di Herder; ma i passi dove sono esposte sono stati scritti prima della scoperta dell'osso intermascellare. *La scoperta dell'osso intermascellare è quindi solamente una conseguenza di quelle grandi concezioni*. Essa doveva rimanere incomprensibile per coloro che non le avevano, chè veniva loro tolta in tal modo l'unica caratteristica storico-naturale atta a far distinguere l'uomo dagli animali. Non avevano la più pallida idea di quei pensieri che fervevano in Goethe, sugli elementi che, distribuiti negli animali, si riuniscono in armonia nella figura umana una, e così, nonostante l'identità di ogni particolare, fondano la differenza nella totalità che assegna all'uomo il suo alto grado nella serie degli esseri. Il loro modo di osservare non era un confronto ideale, ma estrinseco, per il quale veramente non esisteva nell'uomo l'osso intermascellare. Il vedere con gli *occhi dello spirito*, che Goethe esigeva, era per loro oggetto di ben poca comprensione, e ciò determinava la differenza di giudizio tra loro e Goethe. Mentre Blumenbach, che pure vedeva anch'egli la cosa molto chiaramente, concludeva: « È tuttavia assolutamente differente dal vero *os intermaxillare* », Goethe pensa: « Una differenza esteriore, per quanto grande, si può spiegare partendo dalla necessaria identità interiore ». Egli voleva dunque elaborare pubblicamente, in modo conseguente, questi pensieri, e specialmente negli anni successivi se ne occupò molto. La signora von Stein scrive, in data 1° maggio 1784, a Knebel: « Il nuovo scritto di Herder mostra la probabilità che noi si sia stati prima piante e animali... Goethe si lambicca ora il cervello su queste cose, e ogni idea, quando è passata attraverso la sua rappresentazione, diviene estremamente interessante ». Quanto vivo fosse in Goethe il proposito di esporre le sue idee sulla natura in un'opera più grande, ci si palesa specialmente vedendo come, ad ogni nuova scoperta che

gli riesce, non può far a meno di mettere espressamente in evidenza di fronte agli amici la possibilità di un estendersi delle sue idee a tutta la natura. Nel 1786, riguardo alle sue idee sul modo come la natura, da una forma principale produce, quasi giocando, la vita molteplice, egli scrive alla signora von Stein, di volerle estendere « a tutti i regni della natura, al suo regno intero ». E poichè in Italia l'idea della metamorfosi, per le piante, gli sta plasticamente dinanzi allo spirito in tutti i suoi particolari, da Napoli, il 17 maggio 1787, scrive: « La stessa legge si potrà applicare a tutto ciò che vive ». Il primo saggio dei *Capitoli morfologici* (1817) contiene le parole: « Possa ora sorgere come abbozzo o come raccolta frammentaria, ciò che spesso, con animo giovanile, ho sognato come un'opera ». Dobbiamo rimpiangere che una tale opera non sia stata compiuta per mano di Goethe. A giudicare da quanto ce ne rimane, sarebbe stata una creazione che avrebbe sorpassato di molto quel che di simile venne fatto successivamente. Sarebbe diventato un cànone, da cui avrebbe dovuto prendere le mosse ogni sforzo fatto nel campo della scienza naturale, e in base a cui si sarebbe potuto saggiarne la sostanza spirituale. Quello spirito profondissimamente filosofico, che solo chi è superficiale può contestare a Goethe, si sarebbe unito qui ad un'immersione piena d'amore nell'oggetto dato dalla ricerca sperimentale-sensibile; lungi da ogni mania sistematica unilaterale, che s'illude di riunire tutti gli esseri in uno schema generale, qui si sarebbe dato a ogni singola individualità quel che le spetta. Sarebbe stata l'opera di uno spirito pel quale un solo ramo isolato della ricerca umana non emerge a scapito degli altri, bensì la totalità dell'esistenza umana sta sempre presente nello sfondo, quando un campo particolare viene trattato. Perciò ogni singola attività riceve il suo posto legittimo nella connessione generale. L'immersione obiettiva negli oggetti osservati fa sì che lo spirito vi si dissolva totalmente; sicchè le teorie di Goethe non ci appaiono come se uno spirito le astraesse dagli oggetti, bensì come se formassero gli oggetti stessi in uno spirito che durante l'osservazione dimenticasse se stesso. Questa obiettività estremamente severa avrebbe fatto dell'opera di Goethe l'opera più perfetta della scienza naturale; sarebbe un ideale al quale ogni scienziato della natura dovrebbe aspirare; sarebbe per il filosofo un esempio tipico di ricerca delle

leggi della *osservazione obiettiva del mondo.* Si può supporre che la teoria della conoscenza che ora sorge dovunque come una scienza filosofica fondamentale, potrà essere fruttifera solo quando prenderà le mosse dalla maniera goethiana di pensare e osservare. Goethe stesso, negli *Annali* (1790), spiega con le seguenti parole perchè quest'opera non sia venuta ad esistenza: « Il còmpito era così grande, da non potersi assolvere in una vita sparpagliata ».

Quando si parte da questo punto di vista, i singoli frammenti che ci restano della scienza naturale goethiana acquistano un significato immenso. Anzi, soltanto quando li consideriamo scaturiti da quel grande tutto, impariamo a capirli ed apprezzarli giustamente.

Nel 1784 però la trattazione dell'osso intermascellare, quasi in forma preliminare, dovette venire elaborata. Da principio non si era inteso di pubblicarla, tanto è vero che Goethe scrive il 6 marzo 1785 a Sömmerring: « Poichè il mio piccolo saggio *non ha nessuna pretesa alla pubblicazione, ed è da considerarsi puramente come una prima stesura,* mi sarebbe molto gradito tutto quanto Ella volesse comunicarmi su questo oggetto ». Ciò nonostante essa venne condotta con tutta la cura e l'ausilio di ogni necessario studio particolare. Vennero assunti dei giovani con l'incarico di eseguire, sotto la guida di Goethe, dei disegni osteologici secondo il metodo di Camper. Per questo Goethe chiede a Merck, il 23 aprile, degli schiarimenti su questo metodo, si fa spedire da Sömmerring dei disegni di Camper; e chiede a Merck, a Sömmerring e ad altri conoscenti, cranî ed ossa di tutti i generi. Il 2 aprile scrive a Merck che gradirebbe i seguenti scheletri: una mirmecofaga, un bradipo, un leone, una tigre e simili. Il 14 maggio chiede a Sömmerring il cranio del suo scheletro di elefante e quello dell'ippopotamo; il 16 settembre di questi altri animali: gatto selvatico, leone, orso giovane incognito, formichiere, cammello, dromedario, leone marino. Anche singole informazioni chiede agli amici; così richiede a Merck la descrizione delle parti del palato del suo rinoceronte, e sopra tutto: « come mai il corno del rinoceronte stia nell'osso del naso ». Goethe in quel tempo è tutto immerso in tali studî. Il citato teschio di elefante viene disegnato da Waiz da diversi lati, secondo il metodo di Camper, e Goethe lo confronta con un grosso teschio di sua proprietà e con altri teschi animali, scoprendo che in quel teschio la

maggior parte delle suture non sono ancora *unite*. Egli fa anche un'altra importante osservazione su quel teschio. Si era ritenuto, fino allora, che in tutti gli animali solo i denti incisivi fossero innestati nell'osso intermascellare, e che i canini appartenessero invece all'osso mascellare superiore; solo l'elefante avrebbe fatto eccezione. In lui i denti canini sarebbero stati contenuti nell'osso intermascellare. Quel teschio gli mostra pure che ciò non è vero, come Goethe scrive in una lettera a Herder. In un viaggio a Eisenach e Braunschweig ch' egli intraprende in quell' estate, lo accompagnano i suoi studî osteologici. A Braunschweig egli vuol « guardare nella bocca di un elefante non nato, ed avere con *Zimmermann* una buona conversazione ». Inoltre, a proposito di quel feto, scrive a Merck: « Avrei voluto poter avere nel nostro gabinetto quel feto che hanno a Braunschweig; sarebbe, in breve tempo, sezionato, ridotto a teschio, e preparato. Non so a che cosa serva conservare nello spirito un simile mostro, se non lo si scompone per chiarirne la struttura interna ». Da questi studî venne fuori quel saggio che è pubblicato nel vol. I delle *Opere scientifiche* di Goethe. Nel comporlo, è di grande appoggio a Goethe il Loder, che lo aiuta a compilare una terminologia latina, e provvede poi a una traduzione latina. Nel novembre 1784, Goethe spedisce il saggio a Knebel, e già il 19 dicembre a Merck, sebbene, fino a poco prima, egli stesso (il 2 dicembre) avesse creduto di non arrivarne a capo prima della fin dell'anno. Il lavoro era corredato dei necessarî disegni. La traduzione latina era stata aggiunta ad uso di Camper. Merck doveva spedire l'opera a Sömmerring. Questi la ricevette nel gennaio 1785. Di qui essa giunse a Camper. Se ora diamo uno sguardo all' accoglienza incontrata dal saggio goethiano, riceviamo un'impressione assai sgradevole. Da principio nessuno, all'infuori di Loder, suo collaboratore, e di Herder, ha l'organo atto a comprenderlo. *Merck* se ne rallegra ma non è compenetrato della verità degli asserti. *Sömmerring* scrive nella lettera a Merck con cui accusa ricevuta del saggio: « L'idea base l'ha già *Blumenbach*. Nel paragrafo che comincia: « Non c'è quindi alcun dubbio », egli dice, « poichè questi ultimi (limiti) si confondono »; peccato solamente che questi non ci siano mai stati. Ho davanti a me soltanto delle mascelle di embrioni dai tre mesi fino all'adulto, e in nessuna si è

mai potuto vedere un limite nel progredire. Spiegare poi la cosa con la pressione delle ossa, uno contro l'altro? Sì, se la natura lavorasse come un falegname col martello e col cuneo ». Il 13 febbraio 1785 Goethe scrive a Merck: « Ho da *Sömmerring* una lettera molto leggera. Mi vuole dissuadere del tutto. Ohe! ». Sömmerring scrive l'11 maggio 1785 a Merck: « Goethe, come vedo anche dalla sua lettera di ieri, non vuole mollare la sua idea riguardo all'osso intermascellare ».

Ed ora *Camper* (1) il 16 settembre 1785 comunica a Merck che le tavole allegate non sono affatto disegnate secondo il suo metodo, e le trova perfino degne di biasimo. Loda il lato esteriore del bel manoscritto, biasima la traduzione latina e consiglia perfino all'autore di perfezionarsi in questa. Tre giorni più tardi scrive di aver fatto una serie di osservazioni sull'osso intermascellare, ma di dover continuare a sostenere che l'uomo non ce l'ha. Ammette tutte le osservazioni di Goethe, tranne quelle riguardanti l'uomo. Il 21 maggio 1786 scrive ancora di esser giunto, dopo un gran numero di osservazioni, alla conclusione che l'*osso intermascellare non esiste nell'uomo.* Le lettere di Camper mostrano chiaramente ch'egli aveva la miglior volontà di penetrare nella questione, ma non era in grado di comprendere minimamente Goethe.

Loder vide subito nella giusta luce la scoperta goethiana, e la mise in rilievo nel suo manuale di anatomia del 1788. Da allora

---

(1) Si riteneva finora che Camper avesse ricevuto il saggio anonimo. Esso gli giunse per via indiretta: Goethe lo mandò prima a Sömmerring, questi a Merck, e quest'ultimo doveva farlo recapitare a Camper. Ora, tra le lettere inedite di Merck a Camper, che si trovano in originale nella « *Bibliotèque de la Societé néerlandaise pour les progrès de la medecine* » in Amsterdam, c'è una lettera del 17 gennaio 1785 coi seguenti passi (citiamo letteralmente): « *Monsieur de Goethe, poète célèbre, conseiller intime du Duc de Weimar, vient de m'envoier un specimen osteologicum, que doit vous être envoié après que Mr. Sömmerring l'aura vû... C'est un petit traité sur l'os intermaxillaire, qui nous apprend entre autres la verité, que le Triche* (chus) *a 4 dents incisives et que le Chameau en a deux* ». Una lettera del 10 marzo 1785 indica che Merck, dopo di ciò, spedisce il saggio a Camper; e qui appare di nuovo esplicitamente il nome di Goethe: « *J'aurai l'honneur de vous envoier le specimen osteolog. de Mr. Goethe, mon ami, par une voie qui ne sera pas coûteuse, un de ces jours* ». Il 28 aprile Merck esprime la speranza che Camper l'abbia ricevuto, e di nuovo fa il nome di Goethe; non resta dunque alcun dubbio che Camper conoscesse l'autore

in poi ne tratta in tutti i suoi scritti come di un fatto assolutamente acquisito alla scienza, su cui non ci può essere il minimo dubbio.

Herder ne scrive a Knebel: « Goethe ci ha sottoposto il suo saggio sulle ossa, molto semplice e bello; quest'uomo percorre la *vera strada della natura* e la fortuna gli viene incontro ». Herder era appunto in grado di osservare la questione con « l'occhio spirituale » con cui la guardava Goethe. Senza di ciò non si poteva venirne a capo. Si può capirlo da quanto segue. Guglielmo Josephi (libero docente all' Università di Gottinga) scrive nella sua *Anatomia dei mammiferi*, del 1787: « Si ammette che le ossa intermascellari siano il principale segno di distinzione tra le scimmie e l'uomo; ciò nonostante, secondo le mie osservazioni, l'uomo ha parimenti, per lo meno nei primi mesi di vita, tali ossa intermascellari, le quali però, per lo più prestissimo, e precisamente ancora nel seno materno, si confondono, specialmente verso l'esterno, con le vere ossa mascellari superiori, sicchè spesso non ne rimane nessuna traccia osservabile ». Questa è certamente una esposizione completa della scoperta di Goethe, ma non derivata da una coerente applicazione dell' idea del tipo, bensì come espressione di un dato di fatto immediatamente constatabile. Quando ci si appoggia unicamente a casi simili, allora dipende solo da circostanze fortuite che si riescano a trovare proprio quegli esemplari nei quali la cosa è chiaramente visibile. Se invece si concepisce la cosa nella maniera ideale di Goethe, questi esemplari speciali servono solo a confermare l'idea, cioè a render *manifesto* ciò che di solito la natura occulta; ma l'idea stessa può venir seguita in qualunque esemplare; ciascuno ne mostra sempre un aspetto particolare. Appunto quando si possiede l'idea, si è in grado di trovare proprio quelle circostanze in cui essa specialmente si esprime. Invece, senza di essa si è soggetti al caso. Infatti, una volta che Goethe, con le sue grandi idee, ebbe dato l'impulso, ci si è potuti convincere a poco a poco della verità della sua scoperta attraverso l'osservazione di numerosi fatti.

Merck rimase però sempre titubante. Il 13 febbraio 1785 Goethe gli invia una mascella superiore spezzata di uomo e di tricheco, e gli dà le basi per comprendere la cosa. Dalla lettera di Goethe dell'8 aprile, sembra che Merck si sia in qualche maniera convinto. Presto però cambia di nuovo opinione, e l'11 novembre 1786, scri-

ve a Sömmerring: « Mi si dice che Vicq d'Azyr ha accolto nella sua opera persino la *così detta scoperta di Goethe* ».

Sömmerring desistette un po' alla volta dalla sua opposizione. Nella sua opera: *Della costruzione del corpo umano* dice: « L'intelligente ricerca di osteologia comparata, compiuta da Goethe nel 1785, in cui è detto che l'osso intermascellare superiore è comune all'uomo e agli altri animali, corredata di illustrazioni molto esatte, meriterebbe di essere conosciuta dal pubblico ».

Ben più difficile fu convincere *Blumenbach.* Nel suo *Manuale di anatomia comparata,* del 1805, egli espresse ancora la convinzione che l'uomo non abbia osso intermascellare. Però di fronte al suo saggio, scritto nel 1830-32, *Principes de philosophie zoologique,* Goethe può già parlare della conversione di Blumenbach. Dopo un contatto personale con Goethe egli si schierò dalla sua parte. Il 15 dicembre 1825 gli fornì persino un bell'esemplare a conferma della sua scoperta. Un atleta dell'Assia chiese aiuto a Langenbeck, collega di Blumenbach, per « un osso intermascellare, animalescamente prominente ». Avremo ancora da parlare di ulteriori assertori delle idee goethiane. Qui basti accennare che M. J. Weber, con dell'acido solforico diluito, riuscì a separare l'osso intermascellare concresciuto col mascellare.

Anche dopo perfezionata la sua trattazione, Goethe continuò i suoi studî sulle ossa. Le contemporanee scoperte di botanica intensificano ancora di più il suo interesse per la natura. Continua a chiedere in prestito dai suoi amici degli oggetti relativi. Il 7 dicembre 1785 Sömmerring è già irritato « perchè Goethe non gli rimanda le sue teste ». Da una lettera dell'8 giugno 1786 apprendiamo che Goethe aveva ancora presso di sè dei teschi di proprietà di Sömmerring.

Anche in Italia lo accompagnano le sue grandi idee. Mentre nel suo spirito si maturava il pensiero della pianta primordiale, gli vengono idee sulla figura dell'uomo. Il 20 gennaio 1787, a Roma, egli scrive: « Sono passabilmente preparato in anatomia e, non senza pena, mi sono acquistato fino a un certo grado la conoscenza del corpo umano. Qui, vi si è ricondotti continuamente e in modo superiore, dalla eterna contemplazione delle statue. Nella nostra ana-

tomia medico-chirurgica importa soltanto conoscere la parte, e per ciò può servire anche un misero muscolo. Ma a Roma le parti non contano nulla se non presentano al tempo stesso una forma bella e nobile. Nel grande Ospedale di Santo Spirito è stato preparato per uso degli artisti un corpo di muscoli tanto bello da stupire. Potrebbe proprio passare per un semidio scorticato, per un Marsia. Così si può, sull'esempio degli antichi, studiare lo scheletro, non come una maschera artificialmente composta di ossa, ma coi *legamenti* da cui ricevette già vita e movimento ». Per Goethe si tratta sopra tutto di imparare a conoscere le leggi secondo cui la natura plasma le *figure* organiche e principalmente quelle umane, la tendenza ch'essa persegue nella formazione di esse. Come nelle infinite forme vegetali egli cerca la pianta primordiale, con la quale si possono inventare all'infinito piante che devono essere coerenti, cioè completamente conformi a quella tendenza naturale, e che esisterebbero realmente quando vi fossero a ciò le condizioni adatte; così, in relazione agli animali e all'uomo, Goethe aveva fatto di tutto per « scoprire caratteri ideali » che fossero pienamente conformi alle leggi naturali. Subito dopo il suo ritorno dall'Italia, apprendiamo ch'egli lavora diligentemente in *Anatomicis*, e nel 1789 scrive a Herder: « Ho da esporre un'armonia della natura nuovamente scoperta ». Doveva trattarsi allora d'una parte della teoria vertebrale del cranio il cui completamento però cade nel 1790. Ciò ch'egli sapeva fin da allora, era che tutte le ossa formanti l'occipite sono tre vertebre modificate. Goethe immaginava questo fatto nel modo seguente: Il cervello non rappresenta che un midollo spinale perfezionato in sommo grado. Mentre nel midollo spinale terminano e se ne dipartono i nervi che servono specialmente alle funzioni organiche inferiori, nel cervello terminano e se ne dipartono i nervi che servono alle funzioni superiori spirituali, specialmente i nervi sensorî. Nel cervello compare sviluppato ciò che è accennato in potenza nel midollo spinale. Il cervello è un midollo completamente perfezionato; il midollo spinale, un cervello non ancora giunto a perfetto sviluppo. Ora le vertebre della spina dorsale sono completamente adattate alle parti del midollo spinale, di cui sono gli organi di protezione. Appare quindi molto verosimile, che se il cervello è un midollo spinale a una potenza superiore, anche le ossa che lo proteg-

gono siano solo vertebre più perfette. In questo modo tutto il capo appare già preformato negli organi corporei inferiori. Sono anche qui in vigore le forze già attive a un gradino inferiore, solo che nel capo si manifestano alla loro massima potenza possibile. Di nuovo sorgeva per Goethe il problema di mostrare come si manifesta il fatto nella realtà sensibile. Goethe dice che riconobbe questi rapporti assai presto dall'occipite, dallo sfenoide posteriore e anteriore; ma che anche l'osso palatino, la mascella superiore e l'osso intermascellare fossero vertebre modificate, lo riconobbe durante il suo viaggio nell'Italia settentrionale, quando, sulle dune del Lido, trovò un teschio di capra spezzato. Questo teschio erasi così felicemente scomposto, che nei singoli pezzi erano riconoscibili proprio le singole vertebre. Goethe mostrò questa bella scoperta alla signora von Kalb, il 30 aprile 1790, con le parole: « Dica a Herder che mi sono avvicinato di un intero stadio alla figura animale e alle sue svariate trasformazioni; e invero per uno stranissimo caso ».

Era una scoperta del più vasto significato; con la quale restava dimostrato che tutti gli elementi di un complesso organico sono idealmente identici; che masse organiche « internamente non formate » si manifestano all'esterno in modo diverso, e che la stessa cosa si palesa su di un piano inferiore come nervo spinale, su di uno superiore come nervo di senso specifico, per aprirsi poi in organi di senso, capaci di percepire, afferrare, comprendere il mondo esteriore. Tutto il *vivente* era con ciò descritto nella sua forza plastica e formatrice, estrinsecantesi dall'interno; era adesso per la prima volta compreso come *vero vivente*. Le idee fondamentali di Goethe erano giunte ormai ad una conclusione anche riguardo la formazione degli animali. Era venuto il tempo ch'egli le elaborasse, per quanto ne avesse avuto già prima il disegno, come ci dimostra il suo carteggio con Fr. H. Jacobi. Quando nel luglio 1790 accompagnò il Duca al campo in Slesia, si occupò ivi (a Breslavia) specialmente dei suoi studî sulla formazione degli animali, e allora cominciò veramente anche ad annotare i suoi pensieri in proposito. Il 31 agosto 1790 scrive a Fritz Stein: « In tutta questa confusione ho cominciato a scrivere il mio trattato sulla formazione degli animali ».

In senso ampio l'idea del tipo animale è contenuta nella poe-

sia: *La metamorfosi degli animali*, apparsa la prima volta nel 1820 nel secondo dei *Capitoli morfologici* (1). Negli anni 1790-95 Goethe dedicò la sua attività scientifica particolarmente alla teoria dei colori. Al principio dell'anno 1795, essendo a Jena, dove si trovavano i fratelli von Humboldt, Max Jacobi e Schiller, Goethe espose loro le sue idee sull'anatomia comparata. Gli amici ritennero tanto importanti le sue esposizioni, che lo incitarono a scrivere i suoi pensieri. Come risulta da una lettera di Goethe al maggiore dei Jacobi, egli soddisfece subito a Jena a quella esortazione, dettando a Max Jacobi lo schema di un'osteologia comparata, quale è stampato nel vol. I delle *Opere scientifiche* di Goethe. I capitoli introduttivi furono ulteriormente elaborati nel 1796. In questi saggi sono contenute le concezioni fondamentali di Goethe sulla formazione degli animali. Nel suo scritto: *Tentativo di spiegazione della metamorfosi delle piante*, sono esposte quelle sulla formazione delle piante. Dalle sue relazioni con Schiller — dopo il 1794 — derivò una svolta nelle sue concezioni, in quanto egli cominciò ad osservare la sua propria maniera di procedere e di indagare, rendendo così *obiettiva* questa sua maniera di vedere le cose. Vogliamo ora, dopo queste osservazioni storiche, rivolgerci all'essenza e al significato delle concezioni di Goethe sulla formazione degli organismi.

---

(1) Cfr. *Op. scient.* di Goethe, vol. I, dove altre osservazioni vengono fatte in nota.

III

L'ESSENZA E IL SIGNIFICATO DEGLI SCRITTI GOETHIANI SULLA FORMAZIONE ORGANICA

L'alto significato dei lavori morfologici di Goethe è da cercarsi nel fatto che in essi si pongono le basi teoretiche e il metodo per lo studio delle nature organiche. ciò che è *un fatto scientifico di primo ordine.*

Se si vuole valutarlo nel giusto modo, si deve anzi tutto tener presente la grande differenza che passa tra i fenomeni della natura inorganica e quelli della natura organica. Un fenomeno della prima è, per esempio, l'urto di due sfere elastiche. Se una delle sfere è in istato di riposo e viene urtata dall'altra in una data direzione e con una data velocità, anche l'altra ne riceve una determinata direzione di moto e una determinata velocità. Se dunque si tratta di *comprendere* un tale fenomeno, ciò può essere raggiunto soltanto se si traduce in concetti quel che è immediatamente dato ai sensi. Ciò deve riuscirci fino al punto che nulla del reale sensibile sussista senza che noi lo abbiamo concettualmente compenetrato. Vediamo arrivare una delle sfere, urtare la seconda, e questa muoversi ulteriormente. Abbiamo *compreso* questo fenomeno quando sappiamo dedurre dalla massa, direzione e velocità della prima e dalla massa della seconda, la velocità e la direzione di questa; quando riconosciamo che nelle condizioni date quel fenomeno deve prodursi di *necessità.* Ciò

però non significa se non che quanto si offre ai nostri sensi deve apparire come una *necessaria conseguenza* di quello che dobbiamo presupporre idealmente. Se così avviene, possiamo dire che concetto e fenomeno coincidono. *Non c'è niente nel concetto che non sia anche nel fenomeno, e niente nel fenomeno che non sia anche nel concetto.* Ora dobbiamo avvicinarci maggiormente a quelle condizioni delle quali un fenomeno della natura inorganica appare la necessaria conseguenza. Qui entra in campo l'importante circostanza che i processi della natura inorganica, percepibili coi sensi, vengono determinati da condizioni che appartengono anch'esse al mondo dei sensi. Nel nostro caso si tratta di massa, velocità e direzione, dunque condizioni del tutto appartenenti al *mondo dei sensi*. Non c'è niente altro come condizione del fenomeno. Solamente le circostanze percepibili immediatamente coi sensi, si condizionano l'*una con l'altra*. Una comprensione concettuale di tali processi non è quindi altro che la deduzione di realtà sensibili da altre realtà sensibili. Sono rapporti di spazio e di tempo, massa, peso o forze sensibili, come luce o calore, quelli che suscitano fenomeni appartenenti a loro volta alla stessa categoria. Un corpo viene riscaldato e aumenta per ciò di volume; tanto la causa quanto l'effetto appartengono al mondo dei sensi. Non abbiamo dunque bisogno, per comprendere tali processi, di uscire dal mondo dei sensi. Deduciamo semplicemente *in seno ad esso* un fenomeno dall'altro. Quando dunque spieghiamo un tale fenomeno, cioè quando vogliamo penetrarlo concettualmente, non abbiamo da accogliere nel concetto nessun altro elemento, all'infuori di quelli che sono pure *manifestamente* percepibili coi nostri sensi. Possiamo percepire tutto quel che vogliamo comprendere. E in ciò consiste il coincidere della percezione (fenomeno) col concetto. Nulla ci resta oscuro nei processi, perchè conosciamo le condizioni dalle quali essi derivano. Con ciò abbiamo messo in evidenza l'essenza della natura inorganica e mostrato al tempo stesso fino a che punto possiamo, senza varcarne i confini, spiegarla *per se stessa*. Ora, di questa spiegabilità non si è mai dubitato da quando si è cominciato a pensare sulla natura di queste cose. È vero che non si è sempre seguita la linea di pensiero suesposta, da cui segue la possibilità di un coincidere di concetto e percezione; tuttavia non si è mai esi-

tato a spiegare i fenomeni nel modo descritto, cioè partendo dalla natura del loro proprio essere (1).

Ma *fino a Goethe* ci si comportava diversamente riguardo ai fenomeni del mondo *organico*. In un organismo, i rapporti percepibili dai sensi, — per esempio, rapporti di forma, grandezza, colore, calore di un organo, — non appaiono condizionati da rapporti della stessa specie. Per esempio, non si può dire di una pianta che la grandezza, forma, posizione ecc. della radice condizionino i rapporti sensibili delle foglie o dei fiori. Un corpo nel quale ciò avvenisse, non sarebbe un organismo, ma una macchina. Bisogna piuttosto convenire che, in un essere vivente, tutti i rapporti sensibili non appaiono quale conseguenza di altri rapporti percepibili coi sensi (2), come è il caso per la natura inorganica. Tutte le qualità sensibili appaiono qui piuttosto come conseguenze di una condizione *che non è più percepibile coi sensi*. Appaiono come conseguenza di una unità superiore librantesi al di sopra dei processi sensibili. La figura della radice non condiziona quella dello stelo, nè questa quella delle foglie, e così via, bensì tutte queste forme sono condizionate da qualcosa che sta al di sopra di esse e che, per sè, non ha più una forma visibile coi sensi; esistono sì l'uno per l'altro, ma non l'uno in con-

---

(1) Alcuni filosofi sostengono che noi possiamo sì ricondurre i fenomeni del mondo dei sensi ai loro elementi originarî (forze), ma che possiamo spiegare questi tanto poco quanto l'essenza della vita. Riguardo a ciò vi è da osservare che quegli elementi sono *semplici*, cioè non si lasciano scomporre ulteriormente in elementi più semplici. La loro semplicità rende impossibile di derivarli, di spiegarli, e non perchè sia limitata la nostra possibilità di conoscenza, *ma perchè essi si fondano su se stessi*; ci sono presenti nella loro immediatezza, sono chiusi in se stessi, non derivabili da qualcos'altro.

(2) Questa è appunto l'antitesi tra l'organismo e la macchina. In questa tutto è collaborazione delle parti, e in essa nulla di reale esiste all'infuori di questo scambio d'azione. Il principio unitario che domina l'azione comune di quelle parti, manca nell'oggetto stesso, e sta fuori di esso, come disegno nella mente del costruttore. Solo la più estrema miopia può negare che proprio in ciò stia la differenza tra organismo e meccanismo, e che il principio che opera la collaborazione delle parti, in quest'ultimo esista solo al di fuori (astratto), mentre nel primo raggiunge la sua vera esistenza entro la cosa stessa. Così anche le condizioni dell'organismo percepibili coi sensi non appaiono come semplice conseguenza l'una dell'altra, ma come dominate da quel principio interiore, come conseguenza di qualcosa che non è più sensibilmente percepibile. In questo senso esso è altrettanto poco sensibile quanto il disegno nella mente del costruttore, che pure esiste solo per lo spirito; anzi è essenzialmente quel disegno stesso; solo che qui è penetrato nell'interno dell'essere e non opera più attraverso la mediazione di un terzo — quel costruttore — ma compie le sue azioni direttamente da sè,

seguenza dell'altro. Non si condizionano vicendevolmente, ma sono tutti condizionati da un altro. Qui non possiamo derivare ciò che percepiamo coi sensi da rapporti a loro volta percepibili coi sensi, bensì dobbiamo accogliere, nel concetto dei processi, elementi che non appartengono al mondo dei sensi, *dobbiamo andar oltre il mondo dei sensi*. L'*osservazione* non basta più, dobbiamo afferrare l'*unità* concettualmente, se vogliamo spiegare i fenomeni. Con ciò, però, si produce un distacco tra l'osservazione e il concetto; essi non appaiono più coincidenti; il concetto si libra sopra l'osservazione. Diventa difficile scorgere il legame fra i due. Mentre nella natura inorganica concetto e realtà erano una cosa sola, qui sembrano dividersi l'uno dall'altro e appartenere propriamente a due mondi diversi. La visione che si offre immediatamente ai sensi non sembra più portare in sè il suo fondamento, la sua essenza. L'oggetto non appare più spiegabile da se stesso, perchè il suo concetto è tolto non da esso medesimo ma da qualcos'altro. Poichè l'oggetto non appare dominato dalle leggi del mondo dei sensi, ma tuttavia è presente ai sensi e ad essi appare, è come se nella natura vi fosse un'insolubile contraddizione, come se vi fosse un abisso tra i fenomeni inorganici comprensibili per se stessi, e gli esseri organici, per i quali avviene una violazione nelle leggi della natura, *per i quali, tutto a un tratto, verrebbero rotte le leggi di validità universale.* Questo abisso era generalmente ammesso dalla scienza *fino a Goethe*; a lui per il primo riuscì di dire la parola che risolse l'enimma. Prima di lui si pensava che solo la natura inorganica fosse spiegabile in se stessa; all'organica si fermavano le possibilità della conoscenza umana. Si misurerà meglio la grandezza dell'opera compiuta da Goethe, se si riflette che Kant, il grande riformatore della nuova filosofia, non solo condivideva completamente quel vecchio errore, ma cercò persino un postulato scientifico per dimostrare che lo spirito umano non riuscirà mai a spiegare la formazione organica. Egli vedeva bensì la possibilità di un *intellectus archetipus*, di un intelletto intuitivo cui fosse dato di penetrare il nesso fra concetto e realtà per l'essere organico come per l'inorganico; ma negava all'uomo stesso la possibilità di un tale intelletto. Secondo Kant l'intelletto umano deve avere la proprietà di poter pensare l'unità, il concetto di una cosa, solo come derivante dalla collaborazione delle par-

ti, come universale analitico acquisito mediante astrazione, non però così che ogni singola parte appaia in forma intuitiva quale estrinsecazione di una determinata, concreta (sintetica) unità, di un concetto. Da ciò deriva che è impossibile a questo intelletto di spiegare la natura organica, poichè questa dovrebbe venir pensata agente dal tutto nelle parti. Kant dice a questo proposito: « Il nostro intelletto ha di particolare per il giudizio, che in esso non si determina conoscenza per mezzo di quest' ultima, nè il particolare per mezzo dell' universale; quindi quello non può essere derivato da questo ». Dovremmo quindi, riguardo alle formazioni organiche, rinunciare a riconoscere la necessaria relazione tra l'idea del tutto, che può solo essere pensata, e ciò che appare ai nostri sensi nello spazio e nel tempo. Dovremmo, secondo Kant, limitarci a vedere *che una tale relazione esiste*; ma non si potrebbe, per quel che riguarda gli organismi, soddisfare alla esigenza logica di riconoscere come il concetto generale, l'idea, esca da se stessa, e si manifesti come realtà sensibile. Dovremmo piuttosto ammettere che concetto e realtà si stanno qui di fronte immediatamente e sono stati attuati entrambi, grazie a un influsso esistente fuori di essi, nello stesso modo, come l'uomo, sulla base di un'idea da lui concepita, costruisce un qualunque oggetto composto; per esempio, una macchina. Con ciò verrebbe negata la possibilità di una spiegazione del mondo organico, anzi apparentemente dimostrata la sua impossibilità.

Così stavano le cose quando Goethe cominciò ad occuparsi di scienze organiche. Ma si accinse a studiarle dopo essersi preparato nel modo più appropriato attraverso ripetute letture del filosofo Spinoza.

Goethe si accostò per la prima volta a Spinoza nella primavera del 1774; e parla di questa sua prima conoscenza col filosofo (in *Poesia e Verità*) nel modo seguente: « Dopo essermi invano dato d'attorno in tutto il mondo per trovare un mezzo di educare il mio strano essere, m'imbattei finalmente nell'*Etica* di quest'uomo ». Nell'estate dello stesso anno Goethe s'incontrò con Federico Jacobi. Questi, che si era ampiamente occupato di Spinoza — come dimostrano le sue lettere del 1785 sulla dottrina del medesimo — era assolutamente adatto a introdurre Goethe più a fondo nell'essenza del filosofo. Allora Spinoza venne anche molto discusso, poichè in Goethe

« tutto era ancora nella prima azione e reazione, fermentante e bollente ». Un po' di tempo dopo scoprì, nella biblioteca di suo padre, un libro il cui autore combatteva Spinoza così veementemente, da sfigurarlo in una completa caricatura. Questa fu l'occasione per cui Goethe tornò ad occuparsi ancora una volta seriamente del profondo pensatore. Nei suoi scritti trovò spiegazioni sulle più profonde questioni scientifiche ch'era in grado di sollevare allora. Nel 1784 il poeta legge Spinoza con la signora von Stein; e scrive all'amica, il 4 novembre 1784: « Porto con me lo Spinoza in latino, dove tutto è assai più chiaro ». L'azione di questo filosofo su Goethe fu immensa; e Goethe stesso se ne rese sempre chiaramente conto. Nel 1816 scrive a Zelter: « All'infuori di Shakespeare e Spinoza non saprei quale altro defunto abbia fatto su di me un'azione altrettanto poderosa di Linneo ». Egli considerava dunque Shakespeare e Spinoza come i due spiriti che avevano esercitato su di lui il massimo influsso. Come poi questo influsso si esplicasse riguardo agli studî sulla formazione organica, ci sarà chiaro, se teniamo presente una parola su Lavater scritta durante il viaggio in Italia. Lavater condivideva anch'egli l'opinione, allora generalmente riconosciuta, che un vivente può nascere solo grazie a un influsso non situato nella natura dell' essere stesso, attraverso un turbamento delle leggi generali della natura. Su questo Goethe scrisse le parole: « Ultimamente ho trovato in una declamazione del profeta zurighese, deplorevolmente apostolica e degna d'un cappuccino, le parole: *Tutto ciò che ha vita, vive grazie a qualcosa al di fuori di sè* — o qualcosa di simile. Questo può scriverlo solo un missionario a cui, durante la revisione, il genio non dia una tirata alla manica » (1). Questo è detto assolutamente nello spirito di Spinoza; il quale distingue tre generi di conoscenza: il primo è quello per cui, per determinate parole udite o lette, ci ricordiamo delle cose e ci formiamo di esse determinate rappresentazioni, analoghe a quelle per mezzo delle quali ci rappresentiamo le cose immaginativamente. Il secondo genere di conoscenza è quello per cui, da sufficienti rappresentazioni, ci formiamo concetti comuni delle qualità delle cose.

---

(1) *Viaggio in Italia*, 5 ottobre 1787.

Il terzo genere di conoscenza è invece quello per cui, da una sufficiente rappresentazione della vera essenza di alcuni attributi di Dio, progrediamo ad una sufficiente conoscenza dell'essenza delle cose. Spinoza denomina questo genere di conoscenza *scientia intuitiva*. A quest' ultimo, supremo genere di conoscenza, Goethe aspirava. Bisogna prima di tutto renderci ben conto di che cosa Spinoza intendesse dicendo: « Le cose devono venir conosciute in modo che noi ravvisiamo nella loro essenza alcuni attributi di Dio ». Il Dio di Spinoza è il contenuto ideale del mondo, il principio motore che tutto spinge, sostiene e guida. Ora questo si può rappresentare in modo da presupporlo come un essere indipendente, per sè stante, separato dagli esseri finiti, che ha accanto a sè queste cose finite e le domina e pone in azione reciproca. Oppure ci si rappresenta questo essere effuso nelle cose finite, sì da esistere non più sopra o accanto ad esse, ma solo *in esse*. Questa concezione non nega affatto quel principio primordiale, lo riconosce pienamente, ma considerandolo *effuso* nel mondo. La prima delle due concezioni considera il mondo finito come manifestazione dell'infinito, ma questo infinito rimane sussistente nel proprio essere, non prodiga nulla di sè. Non esce da se stesso, rimane ciò che era prima della sua manifestazione. La seconda concezione considera pure il mondo finito come una manifestazione dell' infinito, solo presuppone che questo infinito, nel suo manifestarsi, sia completamente uscito da se stesso, abbia deposto se stesso, la sua propria essenza e vita nella sua creazione, sicchè ormai esista solo *in questa*. Allora, poichè il conoscere è manifestamente uno scoprire l'essenza delle cose, mentre questa essenza può solo consistere in quella parte che un essere finito ha del principio primordiale di tutte le cose, conoscere significa scoprire quell'infinito nelle cose (1). Ora, prima di Goethe, come sopra abbiamo esposto, per la natura inorganica si ammetteva senz'altro di poterla spiegare per se stessa, portando essa in sè il suo fondamento e la sua essenza; non altrettanto però per la natura organica. In questa non si poteva riconoscere quest' essenza che nell' oggetto si manifesta; perciò la si presupponeva fuori dell' oggetto. In breve: si spiegava

(1) Cioè, alcuni attributi di Dio in esse.

la natura organica secondo la prima concezione, l'inorganica secondo l'altra. Spinoza, come abbiamo visto, aveva dimostrato la necessità di una conoscenza unitaria. Egli era troppo filosofo, per poter estendere questa esigenza teoretica anche ai rami speciali dell'organica. Ciò rimase riservato a Goethe. Non solo la precedente osservazione, ma numerose altre ci dimostrano ch'egli accoglieva la concezione spinoziana. In *Poesia e Verità*: « La natura opera secondo leggi eterne, necessarie, talmente divine, che la Divinità stessa non le potrebbe mutare ». E a proposito del libro di Jacobi, pubblicato nel 1811, dal titolo *Delle cose divine e della loro manifestazione*, Goethe osserva (1): « Come poteva essermi bene accetto il libro di un amico diletto in cui dovevo veder sostenuta la tesi che la natura nasconda Iddio? Con la mia pura, profonda, innata, sperimentata concezione, che mi aveva appreso *a vedere infallibilmente Dio nella natura, e la natura in Dio*, sicchè questa maniera di rappresentazione formava la base della mia esistenza, non doveva una espressione così strana, unilateralmente limitata, allontanarmi per sempre, nello spirito, dal più nobile uomo il cui cuore devotamente amavo? ». Goethe era pienamente consapevole del grande passo ch' egli aveva compiuto nella scienza; riconosceva che, in quanto spezzava le barriere tra natura inorganica e organica, e continuava coerentemente il pensiero di Spinoza, faceva fare una importante svolta alla scienza. Troviamo espressa questa consapevolezza nel saggio: *Giudizio intuitivo*. Dopo aver trovato nella *Critica del giudizio* la suddescritta dimostrazione kantiana della inettitudine dell'intelletto umano a spiegare un organismo, egli vi si oppone con le seguenti parole: « Pare bensì che l'autore (Kant) accenni qui a un intelletto divino; ma se nel campo morale, mediante la fede in Dio, la virtù e l'immortalità, noi dobbiamo elevarci in una regione superiore e avvicinarci all'essere primo, dovrebbe avvenire lo stesso anche nel campo intellettuale, affinchè, attraverso la visione di una natura sempre creante, ci rendiamo capaci di una partecipazione spirituale alle sue produzioni. Se, dunque, io avevo cercato di penetrare da prima incoscientemente e per impulso interiore fino a

(1) *Diari e Annali*, sez. 797.

quell'immagine primordiale tipica, e se mi era persino riuscito di costruire un' esposizione conforme alla natura, nulla ormai mi poteva ulteriormente trattenere dal sostenere coraggiosamente l'*avventura della ragione,* come la chiamava il « vecchio di Könisberga ».

L'essenziale di un processo della natura inorganica, o, altrimenti detto, di un processo appartenente puramente al mondo dei sensi, consiste nell'essere effettuato e determinato da un altro processo pure appartenente solo al mondo dei sensi. Supponiamo dunque che il processo causale consista degli elementi *m, d* e *v* (1), e il processo prodotto degli elementi *m' d'* e *v'*; allora per determinati *m, d* e *v, m', d'* e *v'* saranno determinati da quelli. Se ora voglio comprendere il processo, devo riunire in un concetto comune l'insieme del processo che si compone di causa ed effetto. Questo concetto non è però tale che possa risiedere nel processo stesso e determinarlo. Esso riunisce semplicemente due processi in un'espressione comune. Non effettua nè determina nulla. Solo gli oggetti del mondo dei sensi determinano se stessi. Gli elementi *m, d* e *v* sono percepibili anche per i sensi esteriori. Il concetto appare solo per servire da mezzo riassuntivo allo spirito; *esprime qualcosa,* che non è nè ideale, nè concettuale, ma sensibilmente reale. E quel qualcosa che esprime, è l'oggetto sensibile. La conoscenza della natura inorganica si fonda sulla possibilità di afferrare il mondo esteriore per mezzo dei sensi e di esprimerne le vicendevoli azioni per mezzo di concetti. Kant riconobbe all'uomo solo questo modo di conoscere le cose. Chiamava questo genere di pensiero, *discorsivo*; ciò che noi vogliamo conoscere è l' osservazione esteriore; il concetto, l' unità riassuntiva, è un puro mezzo. Ma se volessimo conoscere la natura organica, dovremmo comprendere il momento ideale, concettuale, non come quello che esprime e significa qualcosa d'altro, e da questo prende in prestito il contenuto, bensì dovremmo conoscere l'ideale come tale; dovrebbe avere un contenuto proprio per se stesso, non procedente dal mondo sensibile, spaziale e temporale. Quella unità che là il nostro spirito solamente astrae, dovrebbe costruirsi *su se stessa,* formarsi con elementi proprî, modellarsi fuori dell'in-

(1) Massa, direzione e velocità di una sfera elastica in moto.

flusso di altri oggetti. E la comprensione di una tale entità formantesi da sè, manifestantesi per forza propria, dovrebbe essere negata all'uomo? Cos'è dunque necessario per una tale comprensione? Una facoltà di giudizio che possa conferire a un pensiero anche altra sostanza che non quella attinta unicamente per mezzo dei sensi esteriori, che possa comprendere non solo il sensibile, ma ciò ch'è puramente ideale, per se stesso, separato dal mondo sensibile. Un concetto che non sia ricavato per astrazione dal mondo dei sensi, ma abbia un contenuto scaturiente solo da se stesso, si può chiamare un *concetto intuitivo* e intuitiva la sua conoscenza. Ciò che ne segue è chiaro: *Un organismo può essere compreso solo nel concetto intuitivo*; e Goethe dimostra coi fatti che all'uomo è concesso questo genere di conoscenza.

Nel mondo inorganico impera l'azione vicendevole delle parti di una serie di fenomeni, e il reciproco condizionamento dei membri di essa. Non è così nel mondo organico. Qui non è un membro di un essere che determina l' altro, ma il tutto (l' idea) produce ogni particolare da se stesso, conforme alla propria essenza. Questo elemento autodeterminantesi possiamo chiamarlo, con Goethe, una *entelechia*. Entelechia è dunque la forza che, per virtù propria, chiama se stessa alla vita. Ciò che compare nel fenomeno ha pure vita sensibile, ma questa è determinata dalla forza dell' entelechia. Da ciò scaturisce anche l'apparente contraddizione. L'organismo si determina da sè, forma le sue qualità secondo un principio presupposto, e tuttavia è sensibilmente reale. È dunque giunto alla sua realtà sensibile in tutt'altro modo che non gli altri oggetti del mondo sensibile; perciò sembra essere sorto per vie non naturali. È però anche spiegabile che un organismo, nella sua esteriorità, sia esposto agli influssi del mondo dei sensi come qualunque altro corpo. La pietra che cade dal tetto può colpire tanto un essere vivente quanto un altro corpo. Attraverso l'ingestione del nutrimento ecc., l'organismo è connesso col mondo esteriore; tutte le condizioni fisiche del mondo esteriore operano su di lui. Naturalmente anche questo può avvenire solo in quanto l'organismo è un oggetto spaziale e temporale del mondo dei sensi. Ora questo oggetto del mondo esteriore, il principio dell'entelechia che entra nell'esistenza, è l'apparenza esteriore dell'organismo. Ma poichè qui esso non è soggetto solo

alle sue proprie leggi formative, ma anche alle condizioni del mondo esteriore; poichè non è solamente quale dovrebbe essere secondo l'essenza del principio autodeterminantesi dell'entelechia, ma è dipendente e influenzato da altro, così non appare mai completamente adatto a se stesso, e obbediente unicamente alla sua propria essenza. Qui interviene la ragione umana e si forma *nell'idea* un organismo che è corrispondente non agli influssi del mondo esteriore, ma solo a quel principio. Si elimina così ogni influsso casuale che non ha niente a che fare con l'organico *come tale*. Ora, questa idea, che nell'organismo corrisponde puramente all'organico, è l'idea dell'organismo primordiale, del *tipo* di Goethe. Da ciò si vede anche l'alta legittimità di questa idea del tipo. Non è un semplice *concetto logico*; è ciò che in ogni organismo è il vero elemento organico, senza di cui non sarebbe un organismo. È persino più reale di ogni singolo, vero organismo, perchè in ogni organismo si manifesta. Esprime inoltre l'essenza di un organismo *più pienamente, più puramente* di qualunque singolo organismo *speciale*. È ottenuta in modo essenzialmente differente dal concetto di un processo inorganico. Quello è derivato, astratto dalla realtà, non è attivo in essa, mentre l'idea dell'organismo è, quale entelechia, attiva e operante nell'organismo; è nella forma compresa dalla nostra ragione; è l'essenza dell'entelechia stessa. Non sintetizza l'esperienza, ma produce gli oggetti dell'esperienza. Goethe lo esprime così, nei *Detti in prosa*: « Il concetto è *somma*, l'idea è *risultato* dell'esperienza; a compiere quella ci vuole l' intelletto, per afferrare questo occorre la ragione ». Resta così spiegata quella forma della realtà che riguarda l'organismo primordiale di Goethe (pianta o animale primordiale). Questo metodo goethiano è manifestamente l' unico possibile, per penetrare nell'essenza del mondo degli organismi.

Per l'inorganico vi è da osservare come essenziale il fatto che il fenomeno, nella sua varietà, non è identico alla legge che lo spiega, ma addita semplicemente questa come qualcosa di esteriore. La percezione, l' elemento materiale della conoscenza, che ci è data attraverso i sensi esteriori, e il concetto, l'elemento formale, attraverso cui noi riconosciamo necessaria la percezione, si contrappongono come due elementi che in verità si postulano obiettivamente l'un l'altro, ma in modo che il concetto non sta nei singoli membri

di una stessa serie di fenomeni, ma in un rapporto di questi tra di loro. Questo rapporto, che riassume la varietà in un tutto unitario, è fondato *nelle singole parti* del dato, ma *nella sua totalità* (come unità) non assurge a manifestazione reale, concreta. All'esistenza esteriore — nell'oggetto — pervengono solo *i membri* di questo rapporto. L'unità, il concetto, si manifesta *come tale* solo nel nostro intelletto. Gli compete il còmpito di riassumere la varietà fenomenica, e si comporta rispetto a quest'ultima come *somma*. Abbiamo qui a che fare con una dualità, con la cosa varia che *percepiamo*, e con l'unità che *pensiamo*. Nella natura organica le parti di uno stesso essere non stanno tra loro in un tale rapporto esteriore. L'unità si realizza nell'oggetto percepito contemporaneamente alla varietà e come identica a questa. Il rapporto fra i singoli membri di un insieme di fenomeni (organismo) è diventato qualcosa di reale. Non assurge più a manifestazione concreta solo nel nostro intelletto, bensì nell'oggetto stesso, nel quale estrinseca la varietà attingendola in se stesso. Il concetto non ha semplicemente la funzione di una somma, di un riassunto che abbia il suo oggetto *fuori* di sè; con questo si è completamente *unificato*. Quel che vediamo non è più diverso da ciò per mezzo di cui pensiamo il veduto; vediamo il concetto stesso come idea. Perciò Goethe chiama *facoltà intuitiva di giudizio* la capacità di comprendere la natura organica. La spiegazione, cioè la parte formale della conoscenza, il concetto; e ciò che viene spiegato, cioè il materiale, l'osservazione, sono identici. L'idea, mediante la quale comprendiamo l'organico, è dunque essenzialmente differente dal concetto, mediante il quale spieghiamo l' inorganico; essa non riassume semplicemente, come una somma, una molteplicità data, bensì estrinseca da sè il suo proprio contenuto. Essa è il *risultato* del dato (dell'esperienza), è fenomeno concreto. Ecco la ragione per cui nella scienza naturale inorganica parliamo di *leggi* (naturali), e spieghiamo con esse i fatti, mentre invece nella natura organica lo facciamo a mezzo di *tipi*. La *legge* non si identifica con la varietà dell'osservato ch'essa domina, ma le sta al disopra; invece nel *tipo* l'ideale e il reale sono divenuti unità: la molteplicità può venir spiegata soltanto come uscente da un punto di quel tutto che ad essa è identico. Nella conoscenza di questo rapporto tra la scienza del-

l'inorganico e quella dell'organico sta l'importanza della ricerca goethiana. Si sbaglia perciò quando — come oggi spesso accade — la si spiega come un'anticipazione di quel monismo, che vuol fondare una concezione unitaria della natura abbracciante l'organico e l'inorganico, derivando il primo dalle stesse leggi — categorie e leggi naturali fisico-meccaniche — da cui è condizionato il secondo. Come Goethe concepisca una concezione monistica, lo abbiamo già visto. Il suo modo di spiegare l'organico è essenzialmente diverso da quello in cui egli procede per l'inorganico. Egli vuole che si tenga rigorosamente estranea ogni spiegazione meccanica da ciò che è di natura superiore. (Cfr. *Detti in prosa*). Biasima Kieser e Link perchè vogliono ricondurre i fenomeni organici a modi di azione inorganici.

L'occasione alle accennate opinioni errate su Goethe è stata data dal rapporto in cui egli si è messo di fronte a Kant, riguardo alla possibilità di una conoscenza della natura organica. Quando però Kant sostiene che il nostro intelletto non è in grado di spiegare la natura organica, egli non intende certamente d'affermare ch'essa sia fondata sopra un complesso di leggi meccaniche, e ch'esso non possa intenderla come una sequela di categorie fisico-meccaniche. La ragione di tale impossibilità sta invece, secondo Kant, appunto nel fatto che il nostro intelletto può spiegare solo ciò che è fisico-meccanico, mentre l'essenza dell'organismo *non* è di questa natura. Se lo fosse, l'intelletto, mediante le categorie di cui dispone, potrebbe benissimo capirlo. Ora Goethe non pensa affatto di spiegare *malgrado* Kant il mondo organico come un meccanismo, ma sostiene che in nessun modo ci manca la possibilità di conoscere il modo superiore dell'azione naturale, che sta alla base dell'essere organico.

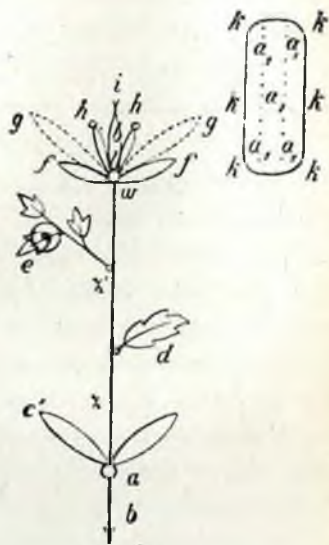
Se ponderiamo il già detto, ci balza subito incontro un'essenziale differenza tra natura inorganica e natura organica. Poichè in quella, qualunque processo può produrne un altro; questo, a sua volta, un altro, e così via; la serie dei processi non appare in nessun luogo chiusa. Tutto sta in una perpetua vicendevole azione, senza che un determinato gruppo di oggetti possa sottrarsi all'azione di altri. Le serie delle azioni inorganiche non ha mai principio nè fine; ciò che segue sta solo in un rapporto casuale con ciò che precede. Se

una pietra cade a terra, l'azione ch'essa esercita dipende dalla forma dell'oggetto su cui cade. Diversamente stanno le cose in un organismo. Qui si parte dall' unità. L' entelechia fondata su se stessa comprende un numero di forme configuratrici sensibili, una delle quali deve essere la prima e un'altra l'ultima; e l'una può seguire l'altra sempre e solo in un determinato modo. L'unità ideale estrinseca da sè una serie di organi sensibili in sequenza temporale e in contiguità spaziale e si ritira in modo del tutto determinato dalla restante natura. Genera dalla propria interiorità i suoi varî stati. Perciò questi sono comprensibili solo per chi segua il configurarsi di stati successivi, procedenti da un'unità ideale; e ciò vale a dire che *un essere organico è comprensibile solo nel suo divenire, nel suo sviluppo*. Il corpo inorganico è conchiuso, rigido, eccitabile solo dal di fuori, ma internamente immobile. L'organismo è l'irrequietezza stessa, perpetuamente mutevole, trasformantesi da dentro a fuori, in continue metamorfosi. A questo si riferiscono le seguenti espressioni di Goethe: « La ragione è rivolta al divenire, l'intelletto al divenuto; quella non chiede: a che?; questo non chiede: donde? Quella si compiace dello sviluppo; questo vuol tutto consolidare affinchè serva » (*Detti in prosa*). E: « La ragione ha dominio soltanto sul vivente; il mondo divenuto, di cui si occupa la geognosia, è quindi morto ».

L'organismo ci viene incontro nella natura in due forme principali: come pianta e come animale; in entrambi in modo differente. La pianta si distingue dall'animale per la mancanza di una *reale* vita interiore. Nell'animale questa sorge come sensazione, come libero movimento, ecc. La pianta non ha un tale principio animico. Si estrinseca ancora completamente nella sua esteriorità, nella sua *figura*. Poichè quel principio dell'entelechia determina la vita come partendo da un punto, nella pianta esso ci viene incontro coi singoli organi tutti configurati secondo lo stesso principio formativo. L' entelechia appare qui come forza formativa dei singoli organi. Questi sono tutti costituiti secondo uno stesso tipo formativo; appaiono come modificazioni di *un* organo fondamentale, come ripetizione dello stesso a diversi gradi di sviluppo. Ciò che rende la pianta pianta, *una determinata forza configuratrice di forme*, è at-

tivo in ogni organismo in uno stesso modo. Così ogni organo appare *identico* a tutti gli altri ed anche alla pianta intera: Goethe esprime la cosa così: « Mi si è rivelato che in quell'organo della pianta che si suol denominare *foglia*, è insito il vero Proteo che può nascondersi e manifestarsi in tutte le forme. In avanti e indietro la pianta è sempre soltanto foglia, così indissolubilmente unita al futuro seme, che non è lecito pensare l'uno senza l'altra ». Così la pianta appare quasi composta di tante singole piante, come un individuo complicato, che a sua volta si compone di altri più semplici. La formazione della pianta progredisce di gradino in gradino e forma organi; ogni organo è identico a qualunque altro, cioè identico secondo il principio formativo, sebbene fenomenicamente differente. L'interiore unità nella pianta si dilata quasi nello spazio, si estrinseca nella varietà, si perde in questa, sicchè non raggiunge, come vedremo più tardi negli animali, un' esistenza concreta dotata di una certa indipendenza, che si contrappone, come centro vitale, alla varietà degli organi e li adopera quali intermediarî col mondo esteriore.

Sorge dunque la domanda: Da che cosa viene prodotta quella varietà fenomenica degli organi della pianta, i quali, secondo il principio interiore, sono identici? Come è possibile alle leggi formative, tutte operanti secondo *un solo* principio formativo, di produrre una volta una foglia, un'altra volta un sepalo? La diversità, nella vita della pianta, svolgentesi completamente nell'interiorità, può poggiare anch' essa soltanto su elementi esteriori, cioè spaziali. Ora Goethe considera come tali un'alternata espansione e contrazione. Il principio dell'entelechia, che opera da un punto della vita delle piante, entrando nell'esistenza si manifesta come spaziale; le forze formative operano nello spazio; generano organi di forma spaziale determinata. Queste forze, o si concentrano, tendendo verso un unico punto: e questo è lo stadio della contrazione; oppure si estendono, si allargano, si sforzano di allontanarsi l'una dall'altra: e questo è lo stadio dell'espansione. Nella vita totale della pianta si alternano tre espansioni e tre contrazioni. Tutto ciò che di diverso penetra nelle forze formative della pianta, in essenza identiche, deriva da queste alterne espansioni e contrazioni. Da principio la pianta in-

tera, in istato latente, sta *contratta* in un punto, nel seme (a). Di qui esce, si spiega, *si espande* nella formazione della foglia (c). Le forze formative si respingono sempre più, perciò le foglie inferiori appaiono ancora rozze, compatte (cc'); quanto più si sale, tanto più diventano nervate, dentellate. Gli elementi, che prima ancora si serravano l' uno all' altro, adesso si allontanano (foglie (d) ed (e)). Ciò che prima stava in successivi intervalli (zz') compare di nuovo nella formazione del calice (f) in un punto dello stelo (w). Questo costituisce la seconda contrazione. Nella corolla appare di nuovo uno spiegamento, un allargamento. I petali (g) sono più fini, più teneri, in confronto ai sepali; ciò che può dipendere solamente da una minore intensità in un punto, quindi da una maggior estensione delle forze formative. Negli organi sessuali (stami (h) e pistilli (i)) avviene la successiva contrazione, dopo di che ha luogo una nuova espansione nella formazione del frutto (k). Nel seme fuoruscente dal frutto (a_1) compare di nuovo l'intera essenza della pianta contratta in un punto (1). L'intera pianta rappresenta solo uno sviluppo, una realizzazione di ciò che riposa in potenza nella gemma o nel seme. Gemma e seme richiedono solo gli influssi esteriori adatti per divenire formazioni vegetali complete. La differenza fra gemma e seme sta solo in ciò, che quest'ultimo ha come base immediata del

(1) Il frutto si forma dallo sviluppo delle parti inferiori del pistillo (ovario (e)); rappresenta uno stadio ulteriore dello stesso e può quindi essere disegnato solo separatamente. Nella formazione del frutto ha luogo l'ultima espansione. La vita della pianta si differenzia in un organo conclusivo, il vero frutto, e nei semi; nel primo sono come uniti tutti gli elementi fenomenici; esso è puro fenomeno, si estrania alla vita, diventa prodotto morto. Nel seme sono concentrati tutti gli elementi interiori essenziali della vita delle piante. Da esso sorge una nuova pianta. È quasi diventato totalmente ideale, il fenomenico in esso è ridotto al minimo.

suo sviluppo la terra, mentre la prima rappresenta in generale la formazione di una pianta sopra una pianta. Il seme rappresenta un individuo vegetale di genere superiore, o, se si vuole, tutt'una cerchia di figure vegetali. Con ogni formazione di gemme la pianta comincia — per così dire — un nuovo stadio della sua vita; essa si rigenera, concentra le sue forze per svilupparle di bel nuovo. La formazione di gemme è quindi, al tempo stesso, un'interruzione della vegetazione. La vita della pianta si può contrarre nella gemma, quando vengano a mancare le condizioni della vita vera e reale, per svilupparsi poi nuovamente al loro ritorno. Su ciò riposa l'interruzione invernale della vegetazione. Goethe si esprime così al riguardo: « È molto interessante osservare come operi una vegetazione vivace e continua, non interrotta da freddi intensi. Qui non ci sono gemme, e solo ora s'impara a capire che cosa sia una gemma » (1). Ciò che da noi riposa nascosto nella gemma, là è aperto alla luce del giorno; ciò che in essa giace è dunque vera vita vegetativa; mancano solo le condizioni per il suo sviluppo.

Si è trovato a ridire specialmente sul concetto goethiano di un'alterna contrazione ed espansione. Tutte le critiche in proposito derivano però da un malinteso. Si crede che questi concetti potrebbero esser validi solo quando si trovasse per essi una causa fisica, e si riuscisse a indicare un modo d'agire delle leggi operanti nella pianta. di cui una tale espansione e contrazione fossero la conseguenza. Ciò mostra che si parte dalla cima invece che dalla base. Non c'è da presupporre nulla che provochi l'espansione e la contrazione; al contrario, tutto il resto è una conseguenza di esse, che operano una progressiva metamorfosi di gradino in gradino. Non si è capaci di rappresentarsi il concetto semplicemente nella sua forma propria, intuitiva; si pretende ch'esso rappresenti il risultato di un processo esteriore. Si riesce a pensare l'espansione e la contrazione solo come prodotti, non come producenti. Goethe non considera l'*espansione* e la *contrazione* come conseguenze della natura dei processi inorganici derivanti dalla pianta, bensì le considera come il modo in cui quell'interiore principio dell'entelechia si configura. Non poteva quindi considerarle come somma o riassunto di processi sen-

(1) *Viaggio in Italia*, Roma, 2 dicembre 1786.

sibili e da questi dedurle, ma doveva derivarle come conseguenza dell'intimo processo unitario stesso. La vita delle piante viene sostenuta dal ricambio materiale. Riguardo a questo si mostra una diversità essenziale tra quegli organi che sono più vicini alle radici, cioè che provvedono all'assorbimento del nutrimento dalla terra, e quelli che ricevono le materie nutritive già passate attraverso altri organi. I primi appaiono immediatamente dipendenti dal loro contorno inorganico esterno; questi invece, dalle parti organiche che li precedono. Ogni organo successivo riceve perciò un nutrimento quasi per lui preparato da quel che precede. La natura procede dal seme al frutto in un seguito di posizioni, in modo che il seguente appare il risultato del precedente. E questo procedere è detto da Goethe *un procedere su di una scala spirituale*. Null'altro che quanto abbiamo accennato significano le sue parole « che un nodo superiore, in quanto si forma da quello precedente e riceve mediatamente i succhi attraverso di esso, debba riceverli più fini e filtrati, godere dell'influsso nel frattempo esercitato dalle foglie, darsi una forma più delicata e portare alle sue foglie e gemme succhi più fini ». Tutte queste cose diventano comprensibili quando si attribuisca loro il senso inteso da Goethe.

Le idee qui esposte sono gli elementi insiti nell'essenza della pianta primordiale, e precisamente nel modo che solo a *questa* si conviene, non così come possono manifestarsi in una pianta determinata, dove non siano più *originari*, ma adattati alle condizioni esteriori.

Nella vita animale avviene certamente qualcosa di diverso. Qui la vita non si perde nell'esteriorità, bensì si separa, si distingue dalla corporeità, e adopera la manifestazione corporea soltanto come proprio strumento. Non si estrinseca più come la semplice capacità di formare un organismo partendo dall'interno, ma si estrinseca in un organismo come qualcosa che è ancora fuori di esso, quale potenza che lo domina. L'animale appare come un mondo in sè chiuso, un microcosmo in senso assai superiore che non la pianta. Ha un centro al quale ogni organo serve.

Così ogni bocca è adatta a prendere quell'alimento,
il quale al corpo spetta; o sia la mascella sdentata

e debole, o munita di forte essa sia dentatura,
un organo opportuno sollecita sempre ed ottiene
alle altre membra il cibo. Del pari si muove ogni piede, —
lungo o breve esso sia, — conforme al piacere di questo
o di quell'animale e al bisogno, ed armonico è il passo (1).

Nella pianta c'è, in ogni organo, la pianta intera, ma il principio vitale non esiste in nessuna parte come un centro determinato, l'identità degli organi sta nella loro formazione secondo le stesse leggi. Negli animali ogni organo appare derivante da quel centro; il centro forma tutti gli organi conformemente al suo essere. La figura dell'animale è quindi il fondamento della sua esistenza esteriore. Ma è determinata dall'interno. Il modo di vita deve regolarsi su quegli interiori pricipî formativi. D'altro lato la configurazione interiore è in sè illimitata, libera; può, entro certi limiti, adattarsi agli influssi esteriori; tuttavia tale configurazione è determinata dall'interiore natura del tipo e non da influenze meccaniche esteriori. L'adattamento non può quindi arrivare fino al punto di far apparire l'organismo soltanto come un prodotto del mondo esteriore. La sua formazione è confinata entro dati limiti.

Non c'è Dio che amplî questi confini, li onora Natura;
ché possibile fu sol così limitato il perfetto (2).

Se tutti gli esseri animali fossero conformi solamente ai principî insiti nell'animale primordiale, sarebbero tutti eguali. Ora però l'organismo animale si scompone in una quantità di sistemi di organi, ciascuno dei quali può arrivare ad un determinato grado di perfezione. Ciò giustifica uno sviluppo vario. Pure essendo, secondo l'idea, equivalente agli altri, un dato sistema può tuttavia emergere in modo particolare, può impiegare per sè la provvista di forze formative dell'organismo animale, sottraendola agli altri organi. In tal caso l'animale appare specialmente conformato nella direzione di quel

(1) Dal componimento in esametri Ἀϑροισμός, incluso nel vol. I delle *Opere scient.* di Goethe. Lo stesso componimento, col titolo di *Metamorfosi degli animali*, fa anche parte delle *Poesie* di Goethe.

(2) Dal componimento citato.

sistema di organi. Un altro animale apparirà formato in un'altra direzione. In ciò sta la possibilità della differenziazione dell'organismo primordiale nel suo trapasso fenomenico in generi e specie.

Con ciò però non sono ancor date le reali (effettive) cause della differenziazione. Qui fanno valere i loro diritti: l'adattamento, in seguito al quale l'organismo si conforma secondo le condizioni esteriori circostanti, e la *lotta per l'esistenza*, tendente a che si conservino solo gli esseri meglio adattati alle condizioni dominanti. Ma l'adattamento e la lotta per la vita non potrebbero operare nulla sull'organismo, se il principio che lo costituisce non fosse tale da poter assumere le forme più svariate, pur mantenendosi costante l'unità interiore. Il nesso tra le forze formative esteriori e questo principio non è però affatto da intendersi come se le forze in questione agissero su di esso come un essere organico agisce su di un altro. Le condizioni esteriori sono invero l'occasione per cui il tipo si estrinseca in una determinata forma; questa forma stessa però non è da derivarsi dalle condizioni esteriori, ma dal principio interiore. In tale spiegazione, le forze dovranno sempre ricercarsi, ma la figura stessa non va considerata *come loro conseguenza*. Goethe avrebbe respinto la deduzione delle forme plasmatrici di un organismo dal mondo esteriore circostante attraverso una pura causalità, allo stesso modo come respingeva il principio teleologico, secondo il quale la forma di un organo veniva ricondotta a uno scopo esteriore a cui avrebbe dovuto servire.

In quei sistemi di organi dell'animale, per i quali importa specialmente la struttura esteriore, come nelle ossa, — ad esempio, nella struttura delle ossa craniche, — ricompare di nuovo il principio osservato nelle piante. La facoltà di Goethe, di riconoscere la legge interiore in pure forme esteriori, emerge qui in modo tutto particolare.

La differenza tra piante e animali, assodata da Goethe con queste concezioni, poteva apparire senza importanza di fronte ai dubbî giustificati che la scienza moderna solleva intorno all'esistenza di un definito confine tra piante e animali. Ma Goethe era già consapevole dell'impossibilità di erigere un simile confine. Eppure egli dà determinate definizioni di pianta e di animale. Ciò è connesso con tutta la sua concezione della natura. Egli non attribuisce

in generale nulla di *costante*, di *fisso* al *fenomeno*, perchè in esso tutto ondeggia in perpetuo movimento. Ma l'*essenza di una cosa*, da fissarsi in un concetto, non si ricava dalle forme mutevoli, ma da determinati *stadi medî* in cui essa si può osservare. È assolutamente naturale per la concezione goethiana, il porre determinate definizioni, alle quali, ciò nonostante, nell'esperienza certe forme di transizione non corrispondono. Anzi egli vede proprio in ciò la vita movimentata della natura.

Con queste idee, Goethe ha fondato le basi teoretiche per la scienza organica. Ha trovato l'essenza dell'organismo. Si può facilmente disconoscerlo se si pretenda che il tipo, quel principio formatore dall'interno per forza propria (entelechia) debba essere spiegato per mezzo di qualche altra cosa. Ma questa è un'esigenza infondata. perchè il tipo, fissato in forma intuitiva, spiega se stesso. Per chiunque abbia compreso quel « formarsi da sè, per forza propria », del principio dell'entelechia, questo rappresenta la soluzione del problema della vita. Un'altra soluzione non è possibile, perchè questa è l'essenza della cosa stessa. Mentre il darwinismo deve presupporre un organismo primordiale, si può dire di Goethe ch'egli ha scoperto l' essenza di quell' organismo primordiale (1). Goethe è quello che la ruppe col semplice allineamento di generi e specie l'uno accanto all'altro, ed intraprese la rigenerazione della scienza organica in base all'essenza dell'organismo. Mentre la sistematica pregoethiana necessitava di altrettanti diversi concetti (idee) per quanti diversi generi esistevano esteriormente, tra i quali non trovava nessun legame, Goethe chiarì che, secondo l'idea, tutti gli organismi sono eguali, e che differiscono solo fenomenicamente; e ne spiegò la ragione. Così era creata la base filosofica per un sistema scientifico

---

(1) Nella dottrina moderna della natura s'intende comunemente per organismo primordiale una cellula primordiale (protocitode), cioè un essere semplice che sta sull'infimo scalino dell'evoluzione organica. Si ha qui in vista un essere assolutamente determinato, reale e sensibile. Quando invece si parla di organismo primordiale, nel senso goethiano, non si tratta di qualcosa di visibile, ma di quell'essenza, di quel principio formatore, entelechico, il quale fa di quella cellula primordiale un organismo. Questo principio si manifesta tanto nell' organismo più semplice, quanto nel più perfezionato, solo in un diverso sviluppo. È l'animalità nell'animale, è ciò per cui un essere è un organismo. Darwin lo presuppone fin da principio; c'è, viene introdotto, e poi, dice Darwin, esso reagisce in un modo o nell'altro agli influssi del mondo esteriore. Per lui è un x indeterminato, mentre Goethe cerca di spiegarlo.

degli organismi. Si trattava ormai solo dell'elaborazione relativa, che dimostrasse come tutti gli organismi reali fossero solo manifestazioni di un'idea, e *come* essi si manifestassero in determinati casi.

La grande azione compiuta con ciò nella scienza, venne pure variamente riconosciuta da eruditi più profondi. D'Alton junior scrive il 6 luglio 1827 a Goethe: « Riterrei come la più bella ricompensa, se Vostra Eccellenza, cui le scienze naturali vanno debitrici non solo di *una completa trasformazione della botanica in poderose sintesi e nuovi punti di vista*, ma anche di molteplici arricchimenti dell'osteologia, riconoscesse nelle pagine allegate uno sforzo degno di approvazione ». Nees von Esenbeck, il 24 giugno 1820: « Nel Suo scritto, che Ella chiamò tentativo di chiarire la metamorfosi delle piante, per la prima volta la pianta ha, fra noi, parlato di se stessa, e in questa bella personificazione umana ha affascinato anche me quando ero ancor giovine ». Infine Vogt, il 6 giugno 1831: « Ho cominciato a leggere col più vivo interesse e la più devota gratitudine il breve scritto sulla metamorfosi, che come precoce partecipe di questa dottrina mi vi inserisce anche storicamente nel modo più gentile. È strano, ma si è stati più giusti nei confronti della metamorfosi animale (intendo, non quella vecchia degli insetti, ma quella che parte dalla colonna vertebrale) che non rispetto a quella vegetale. A prescindere dai plagi e dagli abusi, il tacito riconoscimento di quella potrebbe dipendere dal fatto che per essa si pensa *di aver meno da rischiare.* Poichè nello scheletro le ossa isolate rimangono sempre le stesse, mentre nella botanica la metamorfosi minaccia di capovolgere tutta la terminologia e conseguentemente la *determinazione delle specie*; perciò i deboli paventano, poichè non sanno dove si potrebbe andare a finire ». Qui c'è una comprensione completa delle idee di Goethe; c'è la coscienza che un nuovo modo di concepire l'individuale doveva stabilirsi, e che da questa nuova concezione doveva nascere prima di tutto la nuova sistematica, la considerazione del particolare. Il tipo costruito su se stesso contiene la possibilità di assumere forme infinitamente varie al suo entrare nel fenomenico, e queste forme sono l'oggetto della nostra osservazione sensibile, sono i generi e le specie organiche viventi nello spazio e nel tempo. Quando il nostro spirito comprende quell'idea generale, il tipo, comprende tutto il regno degli organismi

nella sua unità. Quando ora egli *osserva* la figura assunta dal tipo in ogni singola forma fenomenica, questa gli riesce comprensibile; gli appare come uno dei gradi, come una delle metamorfosi, in cui il tipo si realizza; e l'essenza della sistematica fondata da Goethe doveva essere l'indicazione di questi diversi gradi. Tanto nel regno animale, quanto in quello vegetale, domina una serie ascendente di stadî evolutivi. Gli organismi si dividono in perfetti ed imperfetti. Come è ciò possibile? La forma ideale, il tipo degli organismi ha precisamente la caratteristica di consistere di elementi spaziali e temporali. Perciò apparve anche a Goethe come una forma *sensibile-soprasensibile.* Contiene forme spaziali e temporali come osservazione ideale (intuitiva). Ora, quando la forma reale (non più intuitiva) sensibile si manifesta, essa può corrispondere più o meno completamente a quella ideale; il tipo può giungere al suo completo sviluppo, o no. Gli organismi inferiori sono tali appunto perchè la loro forma fenomenica non corrisponde compiutamente al tipo organico. Quanto più il fenomeno e il tipo organico coincidono in un determinato essere, tanto più questo è perfetto. Questa è la ragione obiettiva di una serie ascendente di sviluppo. La rivelazione di questo rapporto in ogni forma di organismo è il còmpito di un' esposizione sistematica. Ma nello stabilire il tipo, l' organismo primordiale, non si può avervi nessun riguardo; qui può trattarsi solo di trovare una forma che rappresenti la più perfetta espressione del tipo. Una tale forma vuole offrirci la pianta primordiale di Goethe.

Si è fatto a Goethe l'appunto che nello stabilire il suo tipo egli non abbia avuto riguardo al mondo delle crittogame. Abbiamo già segnalato più sopra che ciò può essere avvenuto solo in maniera pienamente cosciente, essendosi egli occupato anche dello studio di queste piante; ed ha infatti una ragione obiettiva. Le crittogame sono appunto piante in cui la pianta primordiale si manifesta nel modo più unilaterale; esse rappresentano l'idea della pianta in una forma sensibile unilaterale. Possono venir valutate in base all'idea stabilita; ma quest' idea stessa assurge a completa manifestazione solo nelle fanerogame.

Ciò che qui è da dire, è che Goethe non ha però mai eseguito un tale sviluppo delle sue idee fondamentali; si è addentrato

troppo poco nel regno del particolare. Perciò tutti i suoi lavori rimangono frammentari. La sua intenzione di creare luce anche qui, è dimostrata dalle sue parole, nel *Viaggio in Italia* (27 settembre 1786), in cui dice che gli sarebbe stato possibile, con l'aiuto delle sue idee, « di determinare veramente generi e specie, ciò che, mi sembra, accade finora molto arbitrariamente ». Egli non ha mai adempito questo suo proponimento, non ha mai specialmente dimostrato il nesso tra il suo pensiero generale e il mondo del particolare, con la realtà delle singole forme. Egli stesso lo considerò come un difetto dei suoi frammenti; e ne scrive a Soret, parlando di de Candolle, il 28 giugno 1828: « Mi diventa sempre più chiaro, come egli consideri le intenzioni secondo cui mi muovo, e che *sono bensì abbastanza chiaramente espresse nei miei brevi saggi sulla metamorfosi, ma il cui rapporto con la botanica sperimentale, come so già da lungo tempo, non emerge abbastanza chiaro* ». Questa è anche la ragione per cui le concezioni di Goethe furono così malcomprese; e lo furono appunto perchè, in genere, *non* furono comprese.

Dai concetti di Goethe otteniamo anche una spiegazione ideale del fatto, trovato da Darwin e Haeckel, che la storia dello sviluppo dell'individuo rappresenta una ripetizione della storia della specie. Poichè ciò che Haeckel presenta non può essere preso per più che un fatto inspiegato. È il fatto che ogni individuo percorre in forma abbreviata tutti gli stadî di sviluppo che la paleontologia ci mostra come forme organiche distinte. Haeckel e i suoi seguaci lo spiegano con la legge dell'ereditarietà. Ma anche questa non è che *un'espressione abbreviata* per il fatto citato. La spiegazione è che quelle forme, come pure ogni individuo, sono le forme fenomeniche di una medesima forma primordiale, che in periodi successivi di tempo sviluppa le forze formative secondo le possibilità in essa giacenti. Ogni individuo superiore è più perfetto appunto perchè dai favorevoli influssi del suo ambiente non è stato impedito di svilupparsi in piena libertà secondo la sua intima natura. Se invece l'individuo è costretto, da diversi influssi, a rimanere su di un gradino inferiore, allora si sviluppano solo alcune delle sue forze interiori, e per esso diventa un tutto ciò che per quell'individuo più perfetto

è solo una parte del tutto. A questo modo l'organismo superiore, nel suo sviluppo, appare composto dagli organismi inferiori, o anche gli inferiori appaiono, nel loro, parti di quello superiore. Nello sviluppo di un animale superiore dobbiamo perciò rivedere quello di tutti gli inferiori (legge biogenetica). Come il fisico non si contenta di enunciare e descrivere i fatti, ma ne ricerca le leggi, cerca cioè i concetti dei fenomeni, così a colui che vuol penetrare nella natura degli esseri organici non può bastare l'addurre semplicemente i fatti dell'affinità, ereditarietà, lotta per l'esistenza, ecc.; egli vuol conoscere le idee che sono alla base di queste. In Goethe troviamo questa aspirazione. Ciò che per il fisico sono le tre leggi di Keplero, per lo studioso del mondo organico sono i pensieri goethiani sul tipo. Senza di essi il mondo è per noi un semplice labirinto di fatti. Ciò viene spesso frainteso. Si sostiene che il concetto della metamorfosi, nel senso goethiano, sarebbe una semplice *immagine* formatasi solo nel nostro intelletto per via di astrazione. Ma per Goethe non sarebbe stato chiaro il dire che il concetto della trasformazione delle foglie in organi floreali avrebbe senso solamente quando questi ultimi, per esempio gli stami, fossero stati una volta vere foglie. Si capovolgono le concezioni di Goethe, se si pone come primo e principale un organo sensibile e se ne deriva poi il resto in maniera accessibile ai sensi. Egli non ha mai inteso di dir ciò. Per lui ciò che è primo nel tempo non lo è affatto nell'idea, nel principio. Gli stami e le foglie non sono oggi affini perchè i primi furono una volta foglie; bensì perchè sono affini idealmente, secondo la loro intima essenza, essi apparvero una volta come vere foglie. La trasformazione sensibile è solo la conseguenza dell'affinità ideale, e non viceversa. Oggi è acquisito il dato di fatto empirico dell'identità degli organi laterali della pianta; ma perchè si definiscono identici ? Secondo Schleiden, perchè si sviluppano *tutti* sull'asse, così da essere spinti fuori come prominenze laterali, in modo che la formazione di cellule laterali rimane soltanto nel corpo originario, e sulla punta formata da prima non si formano nuove cellule.

Questa è un'affinità puramente esteriore e se ne considera come conseguenza l'idea dell'identità. La cosa, anche qui, è diversa in Goethe. Gli organi laterali sono per lui identici secondo l'idea, secondo la loro intima essenza; perciò *appaiono* anche esteriormen-

te come figure identiche. La somiglianza sensibile è per lui una conseguenza di quella interiore, ideale. L'interpretazione goethiana differisce da quella materialistica per la impostazione del problema; entrambe non si contraddicono ma si integrano. Le idee di Goethe formano la base per la concezione materialistica; esse non sono solo una profezia poetica di scoperte successive, ma sono scoperte teoretiche indipendenti, che di gran lunga non sono state ancora apprezzate abbastanza, e da cui ancora per molto tempo la scienza naturale dovrà trarre alimento. Mentre i fatti empirici da lui utilizzati saranno da un pezzo superati da più esatte ricerche particolari, e in parte persino confutati, le idee proposte sono, una volta per sempre, fondamentali per la scienza organica, poichè sono indipendenti da quei fatti empirici. Come ogni nuovo pianeta che si scopre deve, secondo le leggi di Keplero, girare intorno alla sua stella fissa, così deve succedere per ogni processo nella natura organica, secondo le idee di Goethe. I processi del cielo stellato si vedevano molto prima di Keplero e di Copernico. Questi ne trovarono per primi le leggi. Molto prima di Goethe si osservava il regno naturale organico. Goethe ne scoprì le leggi. *Goethe è il Copernico e il Keplero del mondo organico.*

Ci si può chiarire l'essenza della teoria goethiana anche nel modo seguente. Accanto alla meccanica empirica ordinaria, che si limita a riunire i dati di fatto, c'è anche una meccanica razionale, che deduce come necessarie le leggi aprioristiche dall'intima natura dei principî meccanici fondamentali. Come la prima sta alla seconda, così stanno le teorie di Darwin, Haeckel ecc. all'organica razionale di Goethe. Questo lato della sua teoria non gli fu subito chiaro sin dal principio. Più tardi l'esprime proprio decisamente. Quando, il 21 gennaio 1832, scrive a Enrico Gugl. Ferd. Wackenroder: « Continui a farmi conoscere tutto quanto La interessa; *in qualche modo si riconnette sempre alle mie osservazioni* », egli vuole dire soltanto d'aver trovato i principî fondamentali della scienza organica, da cui tutto il resto deve potersi derivare. In tempi anteriori, invece, tutto ciò agiva incoscientemente nel suo spirito, ed egli trattava i dati di fatto in conseguenza (1). Ciò divenne obiettivo per lui dopo il

(1) Goethe sentiva spesso questo suo agire incosciente, come ottusità. Cfr. Schröer, *Introduzione* al *Faust* di Goethe, parte II.

primo colloquio scientifico con Schiller. Questi riconobbe subito la natura ideale della pianta primordiale di Goethe, e sosteneva che nessuna realtà poteva esserle commisurata. Ciò stimolò Goethe a riflettere sul rapporto fra quello ch'egli chiamava tipo, e la realtà empirica. E s'imbattè qui in un problema che, in genere, è fra i sommi problemi dell'indagine umana: il problema del rapporto tra idea e realtà, tra pensiero e esperienza. Gli divenne sempre più chiaro che nessuno dei singoli oggetti empirici corrisponde completamente al suo *tipo*: nessun essere della natura gli è identico. Il contenuto del concetto del tipo *non può* quindi derivare *dal* mondo dei sensi come tale, benchè possa essere *in* questo ritrovato. Deve quindi risiedere nel tipo stesso; l'idea dell'essere primordiale poteva solo essere tale da sviluppare da sè, per una sua necessità interiore, un contenuto che, in altra forma, cioè nella forma dell'osservazione, appare nel mondo fenomenico. È interessante, da questo punto di vista, di vedere come Goethe stesso, di fronte agli studiosi empirici della natura, entri in campo per i *diritti della ricerca sperimentale*, e per la rigorosa separazione di idea ed oggetto. Nel 1796 Sömmerring gli manda un libro, in cui fa il tentativo di scoprire la sede dell'anima. Goethe, in una lettera diretta a Sömmerring il 28 agosto 1796, dice che questi aveva intessuta troppa metafisica nelle sue vedute, e che un'idea su gli *oggetti dell'esperienza* non ha nessuna giustificazione quando li trascenda, e non sia fondata nell'essenza degli oggetti stessi. L'idea deve essere, di fronte agli oggetti dell'esperienza, un organo per comprendere come connessione necessaria ciò che altrimenti sarebbe puramente percepito come cieco rapporto di contiguità nello spazio e successione nel tempo. Dal fatto però che l'idea non può aggiungere nulla di nuovo all'oggetto, segue che quest'ultimo stesso è, secondo la propria essenza, qualcosa di ideale e che, in genere, la realtà empirica deve avere due lati: uno per cui è speciale, individuale, l'altro per cui è ideale-universale.

Il contatto coi filosofi contemporanei, come pure la lettura delle loro opere, diede a Goethe molti punti di vista in questa direzione. L'opera di Schelling sull'anima del mondo, e il suo abbozzo di una filosofia della natura (*Annali*, 1798-1799), come pure gli *Elementi di una scienza naturale generale* di Steffen, agirono fruttuosamente su di lui. Anche con Hegel discusse a fondo diversi

problemi. Questi impulsi lo condussero infine a riprendere in mano Kant, del quale egli, spinto da Schiller, si era già prima occupato. Nel 1817 (cfr. gli *Annali*) egli considerò storicamente il di lui influsso sulle proprie idee intorno alla natura e alle cose naturali. Dobbiamo a queste riflessioni miranti al centro della scienza, i seguenti saggi: *Evenienza fortunata - Giudizio intuitivo - Esitazione e rassegnazione - Impulso formativo - L'impresa viene giustificata - L'intento introdotto - Il contenuto anticipatamente spiegato - Poesie intorno al mio studio botanico - Genesi del saggio sulla metamorfosi delle piante.*

Tutti questi saggi esprimono il pensiero già sopra accennato, che ogni oggetto ha due lati, quello immediato del suo apparire (forma fenomenica) e l'altro che contiene la sua *essenza*. Così Goethe raggiunse la sola concezione soddisfacente della natura, che stabilisce l'unico metodo veramente obiettivo. Quando una teoria considera l'idea come qualcosa di estraneo all'oggetto stesso, di semplicemente soggettivo, non può pretendere di essere veramente obiettiva, anche quando in genere si serva dell'idea. Goethe invece può sostenere di non aggiungere nulla agli oggetti che in essi non sia già contenuto.

Anche nel particolare, nel reale, Goethe perseguiva quei rami della scienza coi quali avevano relazione le sue idee. Nel 1795 seguì il corso di *desmologia* di Loder; in questo tempo non perse d'occhio l'anatomia e la fisiologia, ciò che appare tanto più importante in quanto, appunto allora, stese in iscritto i suoi discorsi sull'osteologia. Nel 1796 fece dei tentativi di coltivare piante al buio e sotto vetri colorati. Più tardi studiò anche la metamorfosi degli insetti.

Un ulteriore impulso gli venne dal filologo Wolf, che attirò l' attenzione di Goethe sul proprio omonimo Wolff, il quale, nella sua *Theoria generationis*, già nel 1795, aveva espresso delle idee ch'erano simili a quelle goethiane sulla metamorfosi delle piante. Goethe venne spinto a occuparsi più a fondo di Wolff, ciò che accadde nel 1807 (cfr. *Annali*, 1807); però, più tardi, scoprì che, a Wolff, proprio i punti essenziali non erano ancora chiari, nonostante tutto il suo acume. Egli non conosceva ancora il tipo come un elemento non-sensibile, che sviluppava il suo contenuto unicamente

per una necessità interiore; considerava ancora la pianta come un complesso esteriore, meccanico, di particolari.

Il rapporto con numerosi amici, studiosi della natura, e la gioia per aver trovato riconoscimento e sèguito alle sue aspirazioni in molti spiriti affini, portarono Goethe, nel 1807, al proposito di pubblicare i frammenti dei suoi studî scientifici, finora tenuti per sè. Rinunciò gradatamente all'intenzione di scrivere un'opera scientifica più estesa. Ma nel 1807 non era giunto nemmeno alla pubblicazione dei singoli saggi. L' interesse per la teoria dei colori mise nuovamente in seconda linea, per qualche tempo, la morfologia. Il primo fascicolo di essa comparve solo nel 1817. Fino al 1824 comparvero quindi due volumi, il primo in quattro, il secondo in due fascicoli. Accanto ai saggi sulle concezioni proprie, vi troviamo le recensioni goethiane delle più notevoli pubblicazioni letterarie nel campo della morfologia, e anche lavori di altri letterati, le cui dissertazioni erano però sempre dei complementi alla spiegazione goethiana della natura. Ancora due volte Goethe si sentì spinto a occuparsi più intensamente di scienza naturale. In entrambi i casi vi fu indotto da importanti pubblicazioni letterarie nel campo di questa scienza, strettamente legata alle sue proprie tendenze. La prima volta lo spunto venne dai lavori del botanico Martius sulla tendenza a spirale; la seconda volta da una disputa scientifica in seno all'Accademia francese delle Scienze.

Martius vedeva la forma della pianta nel suo sviluppo, composta da una tendenza a spirale e da una tendenza verticale. La tendenza verticale produce la crescita nella direzione della radice e dello stelo; la tendenza a spirale, l'espansione nelle foglie, nei fiori, ecc. In quest'idea, Goethe vide solo uno sviluppo delle proprie idee già apparse nello scritto del 1790 sulla metamorfosi, sviluppo che teneva conto più specialmente dell'aspetto spaziale (verticale, spirale). Riguardo alla dimostrazione di quest'affermazione, rimandiamo alle note al saggio di Goethe *Intorno alla tendenza a spirale della vegetazione* (1), dalle quali risulta che, in esso, Goethe non presenta nulla di essenzialmente nuovo rispetto alle sue idee precedenti. Ciò

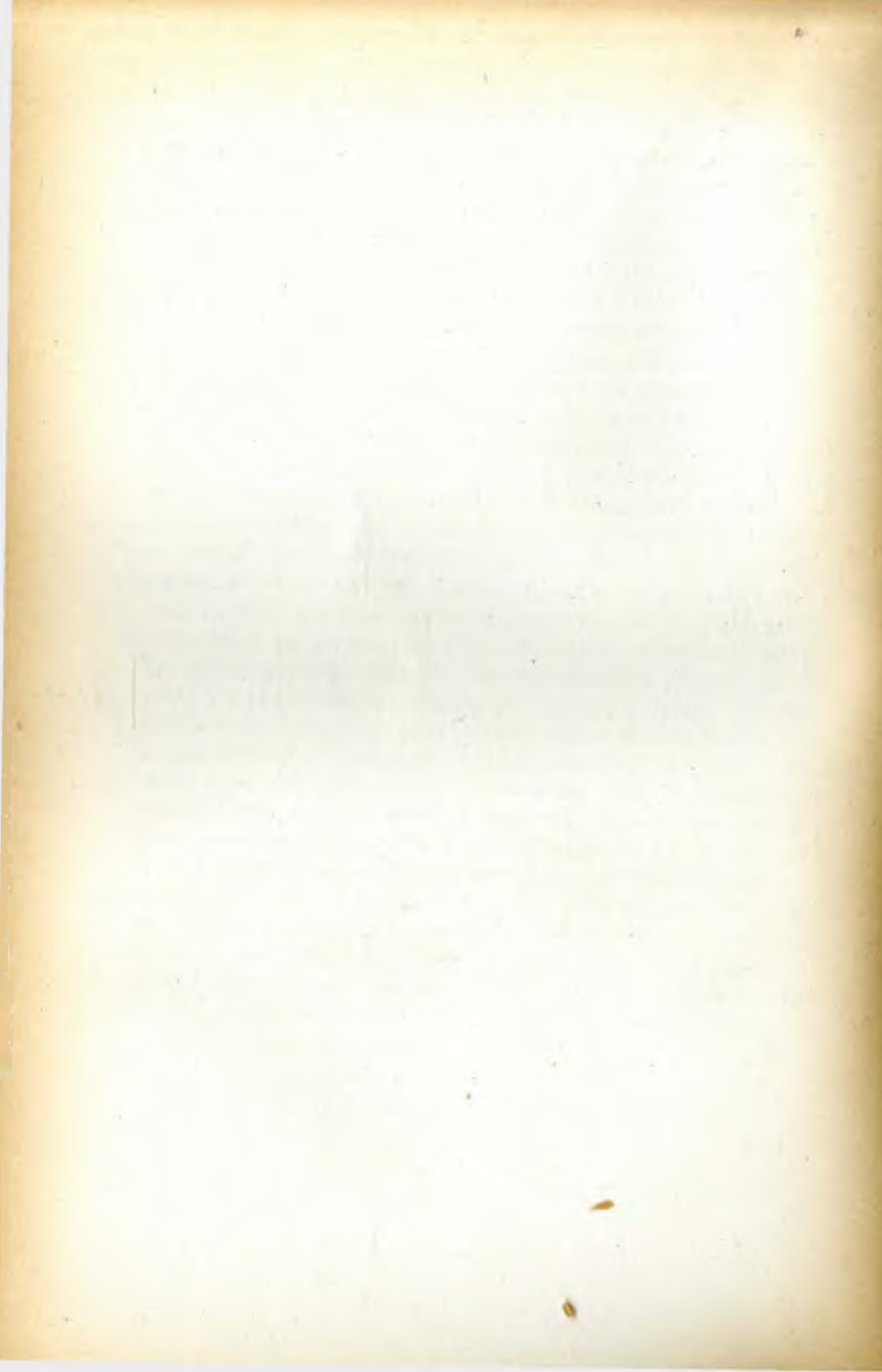
(1) Cfr. *Op. scient.* di Goethe, vol. I.

sia detto specialmente per coloro che affermano persino che si debba vedere qui un regresso di Goethe da precedenti chiare concezioni alle « più profonde profondità del misticismo ».

Ancora nella sua tarda vecchiaia (1830-32) Goethe compose due saggi sulla disputa di due scienziati francesi: ; Cuvier e Geoffroy de Saint-Hilaire. In questi saggi troviamo ancora una volta riassunti in limpida brevità i principî della concezione goethiana della natura. Cuvier era assolutamente un empirico nel senso degli scienziati antichi. Per ogni specie animale cercava un concetto speciale corrispondente. Tante singole specie la natura presenta e tanti singoli tipi egli credeva di dover accogliere nella costruzione ideale del suo sistema della natura organica. Ma in questo i singoli tipi stavano l'uno accanto all'altro senza alcun nesso immediato. Egli non considerava che il nostro bisogno di conoscenza non è soddisfatto dal particolare come tale, quale ci si presenta immediatamente nel fenomeno. Ma poichè noi non ci accostiamo a un essere del mondo dei sensi con altra intenzione che quella di conoscerlo, non è ammissibile che la ragione per cui ci dichiariamo insoddisfatti del particolare come tale, stia nella nostra facoltà conoscitiva. Deve stare invece nell'oggetto stesso. L'essenza del particolare non è affatto esaurita in questa sua particolarità; essa, per venire compresa, spinge verso qualcosa che non è particolare, ma universale. Questo universale-ideale è il vero essere — l'essenza — di qualunque particolare, che ha nella particolarità solo un lato della sua esistenza, mentre l'altro è l'universale, il tipo (cfr. *Detti in prosa*).

Così si deve intendere quando si parla del particolare come di una forma dell'universale. Poichè, dunque, il vero essere, il contenuto del particolare, è l'universale-ideale, è impossibile che quest'ultimo sia derivato dal particolare, astratto da esso. Esso, non potendo prendere a prestito da nessuna parte il proprio contenuto, deve darselo da sè. Con ciò l'universale-tipico è quello in cui contenuto e forma sono identici; per conseguenza può essere compreso solamente come un tutto, indipendente dal singolo. La scienza ha il còmpito di mostrare in ogni particolare come esso, secondo la sua essenza, si subordini all'universale-ideale. Perciò le varie *specie* esistenti entrano nello stadio della reciproca determinazione e dipendenza. Ciò che altrimenti può essere percepito solo come limitrofo

nello spazio e nel tempo, può essere visto in una connessione *necessaria*. Cuvier però non voleva sapere di questa concezione, che era quella di Geoffroy de Saint-Hilaire. Così si presenta nella realtà quel lato della disputa che interessava Goethe. La cosa venne più volte svisata perchè, attraverso la lente delle concezioni più moderne, si sono visti i fatti in tutt'altra luce da quella in cui appaiono quando ci si accosti ad essi senza prevenzioni. Geoffroy non si appellava solo alle proprie ricerche, ma anche a parecchi compagni di convinzione, tra i quali nominava anche Goethe.

L'interesse che questi portava alla cosa era straordinario. Era felice di trovare in Geoffroy de Saint-Hilaire un compagno: « Ora Geoffroy de Saint-Hilaire è decisamente dalla nostra parte, e con lui tutti i suoi più eminenti scolari e seguaci di Francia. Questo avvenimento è per me di valore incalcolabile, ed io giubilo, a buon diritto, per la vittoria finale di una causa a cui ho dedicato la mia vita e che è principalmente anche la mia », egli dice a Eckermann il 2 agosto 1830. È in genere un fenomeno singolare, che in Germania le ricerche di Goethe abbiano trovato un seguito notevole solo tra i filosofi e meno tra gli scienziati, mentre invece in Francia trovarono un seguito specialmente tra questi ultimi. De Candolle rivolse alla dottrina goethiana della metamorfosi la massima attenzione, e trattò in genere la botanica in una maniera non lontana dalle concezioni goethiane. Inoltre la *Metamorfosi* di Goethe era già stata tradotta in francese da Giurgius-Lassaraz. In tali circostanze Goethe poteva bene sperare che una traduzione francese dei suoi scritti botanici, eseguita con la sua collaborazione, non sarebbe caduta su terreno infecondo. Federico Jacopo Soret, con la continua assistenza di Goethe, ne pubblicò infatti una nel 1831. Comprendeva quel primo *Tentativo* del 1790, la storia degli studî botanici di Goethe e l'azione della sua dottrina sui contemporanei, come pure alcune notizie su de Candolle, in francese, col testo tedesco a fronte.

IV

CONCLUSIONE SULLE CONCEZIONI MORFOLOGICHE DI GOETHE

Se, alla fine delle mie considerazioni sulle idee goethiane intorno alla metamorfosi, guardo alle concezioni che mi son sentito spinto ad esporre, non posso dissimularmi che un gran numero di eminenti rappresentanti dei diversi rami della scienza sono di parere diverso dal mio. La loro posizione rispetto a Goethe mi sta chiara davanti agli occhi, e il giudizio ch'essi esprimeranno sul mio tentativo di sostenere il punto di vista del nostro grande pensatore e poeta, è certamente prevedibile fin d'ora.

Le opinioni sugli studî scientifici di Goethe sono divise in due campi.

I rappresentanti del monismo moderno, con a capo il professor Haeckel, riconoscono in Goethe il profeta del darwinismo, che, d'accordo con loro, concepisce l'organico dominato dalle stesse leggi che sono attive nella natura inorganica. Ciò che a Goethe mancava, sarebbe stato solamente la teoria della selezione, per mezzo della quale Darwin per primo avrebbe *fondato* la concezione monistica del mondo e innalzato la teoria dell'evoluzione a convinzione scientifica.

Di fronte a questo punto di vista ne sta un altro che ritiene l'idea goethiana del tipo non essere altro che un concetto generale, un'idea nel senso della filosofia platonica. Goethe avrebbe invero fatto alcune singole affermazioni che ricordano la teoria dell'evoluzione; a questa egli sarebbe giunto attraverso al panteismo insito

nella sua natura; ma non avrebbe sentito nessuna necessità di progredire al suo ultimo *fondamento meccanico.* Perciò non si potrebbe parlare per lui di teoria dell'evoluzione nel senso moderno della parola.

Cercando di chiarire le concezioni di Goethe *senza presupporre alcun punto di vista positivo,* puramente partendo dalla considerazione del suo essere, della totalità del suo spirito, mi sembra d'aver chiarito che nè l' una nè l' altra delle direzioni accennate — per quanto straordinariamente importante sia il contributo che entrambe hanno portato ad un giudizio su Goethe — ha interpretato in modo pienamente giusto la sua concezione della natura.

Il primo dei due punti di vista caratterizzati ha perfettamente ragione quando afferma che Goethe, nella sua spiegazione della natura organica, ha combattuto il dualismo, che poneva confini insormontabili tra quella e il mondo inorganico. Ma Goethe affermò la possibilità di questa spiegazione non perchè pensasse le forme e i fenomeni della natura organica in una connessione meccanica, ma perchè comprese che la connessione *superiore* in cui essi stanno tra loro non è affatto chiusa alla nostra conoscenza. Egli si rappresentava bensì l'universo in maniera monistica, come unità inscindibile — dalla quale non escludeva affatto l'uomo (cfr. il carteggio tra Goethe e F. H. Jacobi) — ma riconosceva tuttavia, che *entro* questa unità sono da distinguersi dei gradini che hanno le loro proprie leggi. Fin dalla sua gioventù respingeva le tendenze che rappresentano l'unità come *uniformità,* e concepiscono il mondo organico, e, in generale, tutto quanto appare come natura superiore entro la natura, come retto da leggi attive nel mondo inorganico (1). Fu questo stesso atteggiamento che più tardi lo spinse ad ammettere la così detta *facoltà di giudizio intuitivo,* per mezzo della quale si afferra la natura organica, in contrapposto all'intelletto *discorsivo* per mezzo del quale si conosce la natura inorganica. Goethe pensa il mondo come un circolo di circoli, dei quali ciascuno ha il suo principio esplicativo. I monisti moderni conoscono solo un circolo, quello delle leggi della natura inorganica.

La seconda delle citate opinioni su Goethe riconosce che per

(1) Cfr. *Storia dei miei studi botanici. Op. scient.* di Goethe, vol. I.

lui si tratta di ben altro che non per il monismo moderno. Ma poichè i rappresentanti di questo pongono come postulato della scienza che la natura organica venga spiegata tal quale come quella inorganica, e rigettano a priori una concezione come quella goethiana, ritengono addirittura inutile l' interessarsi più da vicino ai suoi studî. Perciò gli alti principî di Goethe non riuscirono a farsi valere del tutto, nè qui nè lì. E proprio questi principî sono il fatto eminente dei suoi studî, sono ciò che, per chi ne realizzi tutta la profondità, non perde di valore nemmeno quando si debba riconoscere che alcuni dei *particolari* della ricerca goethiana richiedono una rettificazione.

Ne deriva, per colui che cerchi di mettere in evidenza le concezioni di Goethe, l'esigenza di rivolgere lo sguardo, al di là del giudizio critico sui particolari da lui trovati in questo o quel capitolo della scienza naturale, verso il *centro* della sua concezione della natura.

Nel cercare di corrispondere a questa esigenza, era ovvia la possibilità di essere frainteso appunto da coloro da cui maggiormente ci dispiace di esserlo, cioè dai puri empirici. Intendo coloro che seguono per ogni dove i rapporti positivamente dimostrabili degli organismi, vale a dire il materiale empirico, e che considerano come ancora oggi aperta la questione dei principî originarî della scienza organica. Contro di essi non possono essere dirette le mie considerazioni, perchè non li riguardano. Al contrario, appunto su di loro io fondo una parte delle mie speranze, perchè in tutte le direzioni hanno ancora le mani libere. Sono pure essi quelli che avranno ancora da correggere molte cose da Goethe sostenute, chè riguardo ai fatti effettivi egli cadde a volte in errore. Naturalmente neppure il genio può qui superare i limiti del suo tempo.

In sede di principio però egli giunse a concezioni fondamentali, che per la scienza dell'organico hanno la stessa importanza delle leggi fondamentali di Galileo per quella dell'inorganico. E *questo* mi sono imposto il còmpito di dimostrare.

Possano coloro, che le mie parole non riescono a convincere, vedere almeno la sincera volontà con cui, senza riguardo alle persone, ma solo guardando ai fatti, ho cercato di risolvere il problema in questione, e cioè spiegare gli scritti scientifici di Goethe parten-

do dal complesso della sua stessa natura, ed esprimendo con ciò una convinzione per me grandemente elevatrice.

Se in questo senso si è già felicemente e con successo cominciato a spiegare le poesie di Goethe, ne deriva l'esigenza di mettere in luce in questo modo tutte le opere del suo spirito. Ciò non può per sempre venir negletto; ed io non sarò l'ultimo tra quelli che si rallegreranno cordialmente se ciò riuscirà ai miei successori meglio che a me. Possano pensatori e ricercatori giovanili, e sopra tutto quelli che con le loro vedute non mirano a diffondersi in larghezza, ma guardano direttamente al *centro* del nostro conoscere, dedicare qualche attenzione alle mie considerazioni, e possano in schiere numerose realizzare più compiutamente ciò che da me è stato tentato.

V

LA CONOSCENZA GOETHIANA

Nel giugno del 1794 *Giovanni Amadeo Fichte* inviava a Goethe le prime bozze della sua *Dottrina della Scienza.* Il 24 giugno Goethe rispondeva al filosofo: « Per quanto mi riguarda, Le andrò debitore di somma gratitudine se finalmente Ella riuscirà a riconciliarmi coi filosofi, dei quali non ho mai potuto fare a meno e coi quali non ho mai potuto accordarmi ». Quello che qui il poeta cercava in Fichte, l'aveva cercato prima in Spinoza, e più tardi lo cercò in Schelling e Hegel: una veduta filosofica del mondo che fosse conforme al suo proprio modo di pensare. Ma nessuna delle tendenze filosofiche ch' egli conobbe gli portò un appagamento completo.

Ciò rende sostanzialmente più difficile il nostro assunto. Noi vogliamo ora accostarci a Goethe dal lato filosofico. Se egli stesso avesse indicato come suo un dato punto di vista scientifico, a quello potremmo richiamarci. Ma non lo ha fatto. Perciò tocca a noi il compito di riconoscere nell'opera del poeta la sostanza filosofica in essa contenuta, e di abbozzarne il quadro. Per adempiere quest'assunto, riteniamo giusta una direttiva di pensiero acquistata sulla base della filosofia idealistica tedesca. Infatti tale filosofia cercava di appagare, a modo suo, gli stessi *supremi* bisogni umani ai quali Goethe e Schiller dedicarono la loro vita; scaturiva dalla stessa corrente storica, e perciò era anche assai più vicina a Goethe che non lo siano le concezioni oggi per lo più dominanti le scienze. Sì che, da quella filo-

sofia, sarà possibile formarci un'opinione donde derivi come conseguenza ciò che Goethe creò poeticamente e trattò scientificamente, mentre non si potrebbe mai ricavarla dalle nostre tendenze scientifiche attuali. Oggi siamo molto lontani dal modo di pensare ch'era proprio alla natura di Goethe.

È vero che in tutti i campi della coltura abbiamo da registrare progressi; ma non si può affermare che siano progressi *in profondità*. E pel valore d'un'epoca solo i progressi *in profondità* sono decisivi. Invece la nostra si potrebbe caratterizzare dicendo ch'essa dichiara addirittura irraggiungibile all'uomo ogni progresso in profondità. Siamo diventati pusillanimi in tutti i campi; e sopra tutto in quelli del pensare e del volere. In quanto al pensare, si fanno infinite osservazioni che si accumulano senza avere il coraggio di ricavarne una concezione scientifica complessiva della realtà, mentre si accusa la filosofia idealistica tedesca di non essere scientifica appunto perchè ebbe tale coraggio. Oggi non si vuole *pensare*, ma soltanto *guardare* coi sensi. Si è perduta ogni fiducia nel pensiero; non lo si ritiene capace di penetrare nei segreti del mondo e della vita; si rinuncia addirittura ad ogni soluzione dei grandi enimmi dell'esistenza. La sola cosa che si ritiene possibile è *ridurre a sistema i dati dell'esperienza*. Ma si dimentica che, così pensando, ci si avvicina a un punto di vista che da molto tempo si credeva ormai superato. A una considerazione più profonda, il battere sull'esperienza dei sensi, respingendo il pensiero, non appare diverso dalla cieca fede delle religioni nella rivelazione. In sostanza, tale fede poggia sul fatto che la Chiesa trasmette verità bell'e pronte alle quali si deve credere; il pensiero può sforzarsi di penetrare nel loro significato più profondo; ma non gli è dato *investigare la realtà stessa* e arrivare per forza propria al fondo delle cose. E la scienza sperimentale, che cosa esige *essa* dal pensiero? Esige che ascolti ciò che i fatti asseriscono, e poi ordini, interpreti, ecc. tali asserzioni. Anch'essa però vieta al pensiero di penetrare autonomamente nel nòcciolo delle cose. Lì la teologia chiede al pensiero una cieca sottomissione ai dettami della Chiesa, qui la scienza gli chiede sottomissione cieca ai dettami dell'osservazione dei sensi. Qui come lì non si dà valore al pensiero autonomo penetrante nelle profondità. La scienza sperimentale dimentica semplicemente una cosa: che, a volte, migliaia e migliaia

di uomini sono passati dinanzi a un fatto sensibile e lo hanno guardato senza osservarvi alcunchè di notevole; poi è sopraggiunto uno che, nel gettarvi lo sguardo, ha scorto a un tratto una legge importante. Da che cosa deriva ciò, se non dal fatto che questi era in grado di guardare lo stesso fenomeno in altro modo, con altri occhi dai suoi predecessori ? Nel guardare, egli aveva una data idea di *come* si debba mettere un fatto in relazione con altri fatti e di che cosa sia in esso importante o no. Così, *pensando*, egli si orientava e vedeva più degli altri. *Vedeva con gli occhi dello spirito*. Tutte le scoperte scientifiche dipendono dal fatto che l'osservatore sa osservare nel modo regolato dal giusto pensare. È secondo natura che il *pensare* debba guidare l'osservazione; e non può farlo se lo scienziato ha perduto la fiducia nel pensare e non sa quale portata attribuirgli. La scienza sperimentale si aggira perplessa nel vasto regno dei fenomeni; il mondo dei sensi diventa per essa una molteplicità confusa e sconcertante, perchè non ha nel pensare l'energia di penetrare al centro.

Si parla oggi di limiti della conoscenza perchè si ignora dove sia la mèta del pensare. Non si ha un'opinione chiara su ciò che si *vuol* raggiungere, e si dubita di *poterlo* raggiungere. Se oggi qualcuno venisse a mostrarci a dito la soluzione dell'enimma del mondo, non se ne ricaverebbe nulla, perchè non si saprebbe che cosa pensare di quella soluzione.

Precisamente lo stesso accade col volere e con l'agire. Non siamo capaci di porre alla nostra vita dei còmpiti ad assolvere i quali le nostre forze siano idonee. Si sognano ideali indefiniti e confusi e poi si piange se non si raggiunge quello di cui non si ha neppure una vaga idea, e tanto meno un'idea chiara. Chiediamo un po' a uno dei pessimisti contemporanei, che cosa egli voglia veramente, e che cosa egli disperi di raggiungere. Non lo sa. Sono tutti nature problematiche, inferiori a qualsiasi situazione, e a cui tuttavia nessuna situazione è sufficiente. Non mi si fraintenda. Non voglio certo esaltare il pedestre ottimismo che, pago dei godimenti volgari della vita, a nulla aspira di superiore e perciò di nulla sente la mancanza. Non voglio condannare chi sente dolorosamente la profonda tragicità del nostro dipendere da circostanze che paralizzano ogni nostra azione e che invano tentiamo di mutare. Ma non dimenti-

chiamo che il dolore è il prezzo della felicità. Guardiamo una madre: com'è dolce la sua gioia nel veder prosperare i suoi figli, quando sa d'averla conquistata con le fatiche, le cure e le sofferenze del passato! Ogni uomo che pensi rettamente, dovrebbe respingere una felicità che gli venisse pôrta da una qualche potenza esteriore, non potendo sentire come tale una felicità offertagli come dono immeritato. Un creatore che avesse intrapresa la creazione dell'uomo pensando di dargli addirittura in dono la felicità, avrebbe fatto meglio a lasciarlo increato. Se quanto l'uomo compie viene sempre crudelmente distrutto, ciò aumenta la sua dignità; chè, in tal caso, egli deve sempre di nuovo creare e produrre, e la sua felicità sta nell'essere attivo, sta in ciò ch'egli stesso può compiere. La felicità donata è pari alla verità rivelata. Degno dell'uomo, però, è solo il cercare la verità da sè, senz'essere guidato nè dall'esperienza nè dalla rivelazione. Quando una volta ciò sarà pienamente riconosciuto, le religioni rivelate avranno esaurito il loro còmpito. Allora l'uomo non potrà più nemmeno volere che Dio gli si riveli o gli largisca in dono le sue benedizioni. Vorrà conoscere per virtù del suo proprio pensiero e fondare la sua felicità per forza propria. Se qualche potenza superiore guidi i nostri destini verso il bene o verso il male, non ci riguarda; noi stessi dobbiamo prescriverci la via da percorrere. L'idea più elevata di Dio resta pur sempre quella che considera essersi Egli totalmente ritirato dal mondo, dopo aver creato l'uomo, abbandonando questi interamente a se stesso.

Chi riconosce al pensiero la facoltà di percepire oltre ciò che possono scorgere i sensi, deve necessariamente attribuirgli anche degli oggetti che stiano oltre la realtà puramente sensibile. Ora gli oggetti del pensiero sono le *idee*. In quanto il pensiero s'impossessa dell'idea, esso si fonde con la base primordiale dell'esistenza cosmica; ciò che agisce fuori, penetra nello spirito dell'uomo; esso diventa *uno* con la realtà obiettiva alla sua più alta potenza. *La percezione dell'idea nella realtà è la vera comunione dell'uomo.*

Il pensiero ha, rispetto alle idee, la stessa importanza che ha l'occhio rispetto alla luce e l'orecchio al suono. *È organo di percezione.*

Questa concezione è in grado di riunire due cose che oggi si ritengono del tutto inconciliabili tra loro: il metodo empirico e l'i-

dealismo quale concezione scientifica del mondo. Si crede che l'ammettere il primo porti, come necessaria conseguenza, a ripudiare il secondo. Ma ciò è assolutamente errato. Certo, si deve giungere a questa opinione se si ritengono organi di percezione della realtà obiettiva unicamente i sensi: poichè essi rivelano solo quei rapporti tra le cose che si possono ricondurre a leggi meccaniche; e con ciò la concezione meccanica del mondo risulterebbe come l'unica vera. Ma così pensando si cade nell'errore di trascurare gli altri, altrettanto obiettivi, elementi della realtà che *non* si possono ricondurre a leggi meccaniche. Il dato *obiettivo* non coincide affatto col dato *sensibile,* come crede la concezione meccanica del mondo. Il sensibile è solo una metà del dato. L'altra metà sono le idee, che sono pure oggetto d'esperienza, benchè d'un'esperienza superiore, avente per organo il pensiero. Anche le idee sono accessibili a un metodo induttivo.

La scienza sperimentale odierna segue il giustissimo metodo di attenersi al dato; ma vi aggiunge l'illecita affermazione che tale metodo possa fornire solamente dei fatti accessibili ai sensi. Invece di fermarsi al *come* noi giungiamo alle nostre vedute, essa determina a priori il *contenuto* delle medesime. L'unica concezione della realtà che possa veramente appagare, è il metodo empirico unito a un risultato idealistico dell'indagine. Questo è idealismo, ma non un idealismo che persegua un'*unità delle cose* nebulosa e sognata, bensì un idealismo che cerca il concreto contenuto di idee della realtà, non meno sperimentalmente di come l' odierna indagine iperesatta cerca il contenuto di fatti.

Accostandoci a Goethe con tali vedute, riteniamo di penetrare nel suo vero essere. Ci atteniamo all'idealismo, mettendo però a base della sua elaborazione, non il metodo dialettico di Hegel, ma un empirismo superiore purificato.

Un atteggiamento simile sta alla base anche della filosofia di Ed. v. Hartmann. Questi cerca nella natura l'unità ideale che risulta positivamente ad un pensare *pieno di contenuto.* Egli respinge la concezione puramente meccanica della natura e l' iperdarwinismo che si attacca all'esteriore. È, nella scienza, il fondatore d'un monismo concreto; cerca nella storia e nell' estetica l' idea concreta, e tutto ciò secondo un metodo empirico-induttivo.

La filosofia di Hartmann differisce dalla mia solo riguardo alla questione del pessimismo e al culminare metafisico del suo sistema nell'« incosciente ». Vedremo più avanti quanto concerne quest'ultimo punto; ma rispetto al pessimismo osserviamo quanto segue. Le ragioni che Hartmann adduce *in favore* del pessimismo, vale a dire dell'opinione che nulla al mondo possa pienamente appagarci e che il dispiacere superi sempre il piacere, io vorrei designarle addirittura come la *fortuna dell'umanità.* Quanto egli adduce è per me solo una riprova di come sia vano aspirare alla felicità. Noi dobbiamo appunto desistere da ogni simile aspirazione e cercare la nostra destinazione unicamente nell'adempiere senza egoismo quei cómpiti ideali che la nostra ragione ci segna. E che cos'altro significa ciò se non che dobbiamo cercare la nostra felicità solo nell' *operare,* nel creare senza posa?

Solo colui ch' è attivo, e precisamente attivo senza egoismo, non cercando alcun compenso alla sua attività, adempie la sua missione. È stolto voler ricevere un premio alla propria attività; un vero premio non esiste. Qui Hartmann avrebbe dovuto continuare a costruire. Avrebbe dovuto mostrare quale possa essere, date tali premesse, l'unica molla spingente di tutte le nostre azioni. Può, quando venga meno la prospettiva di raggiungere una mèta agognata, essere unicamente l'altruistica dedizione all'oggetto stesso al quale dedichiamo la nostra attività; *può essere unicamente l'amore.* Solo un'azione compiuta per amore può essere un'azione morale. Stella polare dev' essere per noi nella scienza l' *idea,* nell' azione l' *amore.* Con ciò siamo nuovamente ritornati a Goethe. « Quel che importa all'uomo operante è fare il giusto; che poi il giusto avvenga o no, non deve preoccuparlo ». « Tutta la nostra arte di vivere consiste nel rinunciare alla nostra esistenza, al fine di esistere » (*Detti in prosa*).

Io sono arrivato alla mia concezione del mondo non solo attraverso allo studio di Goethe o all'hegelismo. Sono partito dalla concezione meccanico-naturalistica; ma riconobbi che, a un pensare intensivo, non è possibile arrestarsi a quella. Procedendo rigorosamente secondo il metodo delle scienze naturali, ho trovato nell'idealismo obiettivo l' unica concezione soddisfacente del mondo. E la

mia *Teoria della conoscenza* (1) mostra come un pensare che comprenda se stesso e sia scevro di contraddizioni giunga a tale concezione del mondo. Scoprii poi come questo idealismo obiettivo pervada, nei suoi tratti fondamentali, la concezione goethiana del mondo. Così, naturalmente, l'elaborazione delle mie vedute si svolge, da anni, parallela ai miei studî goethiani; e non ho mai scoperto un contrasto di *principio* tra le mie vedute fondamentali e l'attività scientifica di Goethe. Se, almeno in parte, fossi riuscito a svolgere il mio punto di vista così ch'esso divenga vivente anche in altri, come pure a convincere che questo punto di vista è davvero quello di Goethe, considererei assolto il còmpito che mi sono proposto.

---

(1) Cfr. R. Steiner: *Saggi filosofici*, ed. Carabba.

VI

DELL'ORDINE IN CUI SONO STATE DISPOSTE LE OPERE SCIENTIFICHE DI GOETHE

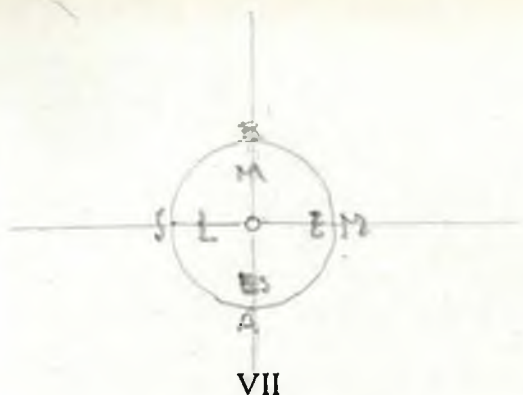
Nel curare la pubblicazione delle *Opere scientifiche* di Goethe mi ha guidato l'idea di vivificarne lo studio dei particolari esponendo le idee grandiose ch'essi hanno per base. Sono convinto che ogni singola affermazione ch'egli fa, acquista un senso affatto nuovo, e precisamente il senso *giusto*, se ci si accosta ad essa con la piena comprensione della vasta e profonda concezione goethiana del mondo. Non si può negare che molte delle sue trattazioni scientifiche appaiano prive d'importanza se le guardiamo dal punto di vista della scienza, nel frattempo tanto progredita. Ma ciò non ha alcuna importanza. Quello che importa è il *significato che va loro attribuito nell' àmbito della concezione goethiana stessa.* All' altezza spirituale dove il poeta si trova, anche il bisogno scientifico è più forte. Senza bisogno scientifico non v' è scienza. L' importante è dunque chiederci: *Quali domande pone Goethe alla natura?* Se e come egli vi abbia poi risposto, è secondario. Se oggi disponiamo di mezzi più adeguati e di un'esperienza più ricca, ebbene, riusciremo a trovare soluzioni più vaste ai problemi da lui posti. Ma che noi, coi nostri mezzi accresciuti, non possiamo se non percorrere le vie ch'egli ha segnate; ecco ciò che vogliono mostrare le mie considerazioni. Anzi tutto, dobbiamo dunque apprendere da lui *il modo come si deve interrogare la natura.*

Si trascura l'essenziale se non si riconosce a Goethe altro merito che quello d'aver fatto parecchie osservazioni le quali, ritrovate dalle indagini successive, costituiscono oggi un elemento importante della nostra concezione del mondo. In lui non importano tanto i risultati tramandatici, quanto il modo com'egli vi è arrivato. Egli stesso colpisce nel segno quando dice: « Avviene con le opinioni che osiamo avanzare, come con le pedine che moviamo sulla scacchiera; esse possono, sì, andarci perdute, ma avranno nondimeno servito a iniziare una partita vittoriosa ». Goethe giunse a un metodo assolutamente conforme alla natura. Egli cercò d'introdurre quel metodo nella scienza, coi mezzi che aveva a sua disposizione. Può darsi che i singoli risultati così ottenuti siano stati poi trasformati dalla scienza nel suo progredire; ma il processo scientifico che con ciò è stato iniziato è per la scienza un acquisto permanente.

Tali punti di vista non potevano mancare di esercitare un influsso sull'ordinamento del materiale da pubblicarsi. Si può, con qualche parvenza di ragione, chiedere perchè, essendomi scostato dalla distribuzione ormai consueta degli scritti, io non abbia seguito addirittura quella via che parrebbe raccomandarsi più di qualunque altra: nel primo volume le opere scientifiche in generale; nel secondo, quelle organiche, mineralogiche e meteorologiche; e nel terzo quelle fisiche. Così facendo, il primo volume conterrebbe i punti di vista generali, e i seguenti gli sviluppi particolari delle idee fondamentali. Per quanto attraente ciò sia, non mi sarebbe mai potuto venire in mente di distribuire la materia in questo modo. Non avrei potuto raggiungere così quel che volevo, cioè — per usare nuovamente il paragone di Goethe — *rendere palese il disegno del giuoco, per mezzo delle pedine mosse arditamente da principio.*

Nulla era meno cònsono a Goethe che il voler prendere le mosse coscientemente da concetti generali. Egli parte sempre *da fatti concreti,* li confronta, li ordina. Così facendo gli sorge dinanzi il fondamento ideale dei medesimi. È un grande errore affermare che il principio motore dell'opera di Goethe non siano le idee, perchè sull'idea del *Faust* egli ha fatto quella tale osservazione tante volte citata. Nell'osservazione delle cose, dopo eliminato tutto il casuale e l'accessorio, gli rimane un residuo ch'è *idea* nel senso goethiano. Il *metodo* di cui Goethe si serve, resta sempre quello fondato sul-

l' esperienza pura, persino là dov' egli si eleva all' *idea*. Perchè egli non lascia mai penetrare nella sua indagine alcun ingrediente soggettivo. Si limita a liberare i fenomeni da ogni elemento casuale, per penetrare nei loro fondamenti più profondi. Il suo soggetto non ha altro còmpito che quello di disporre l'oggetto in modo ch'esso riveli il suo essere più intimo. « Il vero è simile al Divino: non appare immediatamente; noi dobbiamo indovinarlo dalle sue manifestazioni ». Si tratta di porre queste manifestazioni in una connessione tale che il « vero » appaia. Nei fatti che affrontiamo osservando è già contenuto il vero, l'*idea*; a noi tocca solo di allontanare l'involucro che ce lo nasconde. Nello scostare questo involucro sta il vero metodo scientifico. Goethe intraprese tale via. E su questa via noi dobbiamo seguirlo se vogliamo penetrare in lui completamente. In altre parole: dobbiamo cominciare con gli studî di Goethe sulla natura organica, *perchè egli ha cominciato da questi*. Qui gli si rivelò primamente quel ricco contenuto di idee che poi si ritrovano, come elementi costitutivi, nei suoi saggi generali e metodologici. Se vogliamo comprendere questi ultimi, dobbiamo già esserci compenetrati di quel contenuto. I saggi sul metodo sono una semplice trama di pensieri solo per chi non si dia la pena di seguire la via che Goethe ha percorsa. Per quanto poi riguarda gli studî sui fenomeni fisici, essi nacquero in lui soltanto come conseguenza della sua concezione della natura.

VII

DALL'ARTE ALLA SCIENZA

Chi si assume l'impegno di esporre l'evoluzione spirituale d'un pensatore è tenuto a spiegarci psicologicamente la particolare tendenza di lui secondo i dati della sua biografia. Ma nel trattare di Goethe *pensatore* questo non basta. Qui non si domanda soltanto una giustificazione e spiegazione della sua speciale tendenza scientifica, ma anche e specialmente come mai, *in genere*, questo genio sia pervenuto alla sua attività nel campo scientifico. Goethe ebbe molto a soffrire per la falsa opinione dei suoi contemporanei che non riuscivano a comprendere come la creazione artistica e l'indagine scientifica potessero trovarsi unite in uno stesso spirito. Qui si tratta anzi tutto di rispondere alla domanda: Quali motivi spinsero alla scienza il grande poeta? Il suo passare dall'arte alla scienza derivava soltanto da una sua inclinazione soggettiva, da un arbitrio personale? Oppure la sua tendenza artistica era tale ch'essa *doveva di necessità* condurlo alla scienza?

Se fosse vero il primo dei due casi, la sua contemporanea dedizione all'arte e alla scienza non significherebbe altro che un *casuale* entusiasmo personale per ambedue i rami dell' attività umana; si avrebbe un poeta che per combinazione è anche un pensatore; e, forse, variando alquanto il corso della sua vita, Goethe avrebbe potuto prendere le stesse vie nella poesia anche senza occuparsi affatto di scienza. In tal caso i due lati di questa personalità c'interesserebbero separatamente come tali, ed entrambi, ciascuno per sè, avreb-

bero dato una buona spinta in avanti al progresso dell'umanità. Ma ciò sarebbe accaduto ugualmente anche se le sue tendenze spirituali fossero state ripartite fra due persone diverse. Il *poeta* Goethe non avrebbe nulla a che fare col *pensatore* Goethe.

Se invece è vera la seconda ipotesi, allora la tendenza artistica goethiana era tale da richiedere, per un'intima urgente necessità, di venir completata dal pensare scientifico. In tal caso è addirittura impensabile che le due tendenze potessero essere ripartite fra persone diverse; ciascuna delle due c'interessa *non solo* per sè, ma anche per il suo rapporto con l'altra. Allora v'è un trapasso *oggettivo* dall'arte alla scienza, un punto nel quale entrambe si toccano, in modo che la perfezione in un campo esige la perfezione nell'altro. Goethe non avrebbe obbedito soltanto a una sua inclinazione personale; bensì la tendenza artistica ch'egli seguiva avrebbe risvegliato in lui dei bisogni che potevano trovare appagamento solo nell'attività scientifica.

L'epoca nostra crede di colpire nel segno quando fa un taglio netto tra l'arte e la scienza, considerandole due poli totalmente opposti nell'evoluzione culturale dell'umanità. Si pensa che la scienza debba disegnarci un'immagine quanto più possibile obiettiva del mondo, mostrarci uno specchio della realtà o, in altre parole, debba rinunciare a qualunque arbitrio soggettivo per attenersi puramente al dato. Per le sue leggi ha da servirle di norma il mondo oggettivo al quale essa deve sottomettersi, prendendo la misura del vero e del falso esclusivamente dagli oggetti dell'esperienza.

Tutt'altrimenti le creazioni dell'arte. A queste dà legge la forza autocreatrice dello spirito umano. Per la scienza, ogni intromissione della soggettività umana sarebbe falsificazione della verità, trasgressione dell'esperienza; l'arte invece cresce nel campo della soggettività geniale. Le sue creature sono formazioni della fantasia umana, non riflessi del mondo esteriore. Fuori di noi, nell'esistenza oggettiva, sta l'origine delle leggi scientifiche; in noi, nella nostra individualità, quella delle leggi estetiche. Perciò queste ultime non hanno il minimo valore conoscitivo; generano illusioni senz'alcun fattore di realtà.

Chi prende la cosa in questo modo non arriverà mai alla chiarezza sul rapporto in cui stanno tra loro l'arte goethiana e la scien-

za goethiana; e con ciò le fraintenderà entrambe. L'importanza storica universale di Goethe sta appunto nel fatto che l'arte sua scaturisce direttamente dalla *fonte primordiale dell'essere* e non porta in sè nulla d'illusorio, nulla di soggettivo, ma appare come la rivelatrice di quelle leggi che nelle profondità dell'operare della natura il poeta ha raccolto dallo Spirito universale. A questo livello l'arte diviene l'interprete dei misteri dell'universo, come lo è, in un altro senso, la scienza.

Goethe infatti ha sempre inteso l'arte così. Essa era per lui *una* delle rivelazioni della legge primordiale del mondo; la scienza era l'*altra*. Per lui arte e scienza scaturivano da *un'unica fonte*. Mentre lo scienziato s'immerge nel profondo della realtà per esprimerne in forma d'idee le forze propulsive, l'artista cerca di plasmare, secondo quelle stesse potenze propulsive, la propria materia. « Penso che la scienza si potrebbe chiamare il sapere delle cose generali, il sapere astratto; l'arte invece sarebbe la scienza adoperata per l'azione. La scienza sarebbe ragione e l'arte il suo meccanismo: per cui l'arte si potrebbe anche chiamare *scienza pratica*. E così, infine, la scienza sarebbe il teorema, l'arte il problema ». Quello che la scienza enuncia come idea (teorema) l'arte deve imprimerlo nella materia; ciò deve essere il suo problema. « Nelle opere dell'uomo, come in quelle della natura, sono degne di considerazione sopra tutto le intenzioni », dice Goethe. Egli cerca dovunque, non solo ciò che si offre ai sensi nel mondo esteriore, ma la tendenza grazie alla quale le cose sono divenute. Afferrare scientificamente *tale tendenza e configurarla* artisticamente, è la sua missione. La natura, nelle proprie creazioni, incappa « in specificazioni come in vicoli ciechi »; si deve ritornare a ciò che avrebbe dovuto prodursi se la tendenza si fosse potuta sviluppare liberamente, come il matematico non guarda mai questo o quel triangolo, ma sempre la legge che sta alla base di ogni triangolo possibile. Quel che importa non è ciò che la natura ha creato, ma il principio secondo il quale l'ha creato. Poi tale principio va elaborato nel modo ch'è conforme alla sua propria natura, e non già come si è venuto configurando nelle singole formazioni naturali dipendenti da mille accidentalità casuali. L'artista ha da sviluppare « dal comune, il sublime; dall'informe, il bello ».

Goethe e Schiller prendono l'arte in tutta la sua profondità. Il bello è « una manifestazione di leggi naturali segrete che, senza il suo apparire, ci sarebbero rimaste eternamente celate ». Basta un' occhiata al *Viaggio in Italia* del poeta, per riconoscere che questa non è una frase, ma un' intima profonda convinzione. Quando egli dice: « Le sublimi opere d'arte sono al tempo stesso le somme opere di natura, prodotte dagli uomini secondo leggi *vere* e *naturali*. Tutto ciò ch'è arbitrario e illusorio crolla; in esse è necessità, in esse è Dio », ne risulta che, per lui, natura ed arte hanno una medesima origine. Rispetto all'arte dei Greci egli dice a questo proposito: « Ho il sospetto che i Greci procedessero seguendo le medesime leggi secondo cui procede la natura, e delle quali io sono sulla traccia ». E di Shakespeare: « Shakespeare si associa allo Spirito universale; come questo, egli compenetra il mondo; all'uno e all'altro nulla è nascosto; ma se è còmpito dello Spirito universale celare i suoi segreti prima e, sovente, anche dopo aver agito, il senso del poeta sta invece nel palesarli ».

Qui va ricordato anche il « lieto periodo della sua vita » di cui il poeta dice d'essere debitore alla *Critica del giudizio* kantiana, e che, in sostanza, va attribuito solamente al fatto che in questa egli vedeva trattati a uno stesso modo i prodotti dell'arte e quelli della natura e illuminati a vicenda il giudizio estetico e quello teleologico. « Mi faceva piacere — dice il poeta — che l'arte poetica e la scienza naturale comparata fossero così affini tra loro da potersi sottoporre entrambe alla stessa facoltà di giudizio ». Nel saggio: *Progresso importante grazie ad un'unica parola geniale*, Goethe contrappone, proprio con la stessa intenzione, al suo oggettivo *pensare* il suo oggettivo *poetare*.

Così l'arte gli appare oggettiva al pari della scienza. Solo la forma ne è diversa. Ambedue appaiono come l' emanazione d' *un solo* essere, come gradini necessarî d'*una sola* evoluzione. Gli ripugna ogni opinione che assegni all'arte o al bello una posizione isolata *fuori* dell'immagine complessiva dell'evoluzione umana. Perciò egli dice: « Nell'estetica non è bene parlare dell'idea del bello; con ciò si isola il bello che isolatamente non può essere pensato ». Oppure: « Lo stile poggia sui fondamenti più profondi della *conoscenza*, sull'essenza delle cose, fino al punto in cui ci è permesso di

riconoscerla in forme visibili e tangibili ». *L'arte si fonda dunque sulla conoscenza.* Quest'ultima ha il compito di ricreare nel pensiero l'ordinamento secondo il quale il mondo è costruito; l'arte ha quello di configurare nel particolare l'idea di tale ordinamento complessivo del mondo. Tutto quanto l'artista è in grado di raggiungere in fatto di leggi ordinatrici del mondo, egli lo pone nella sua opera. Perciò questa appare come un universo in piccolo. Qui sta la ragione per cui la tendenza artistica di Goethe deve completarsi con la scienza. Già come arte essa è conoscenza. Goethe non voleva appunto nè scienza nè arte di per sè: *voleva l'idea*; e questa la enuncia o la rappresenta, a seconda dell'aspetto in cui essa gli si presenta al momento. Egli cerca di allearsi con lo Spirito universale e di rivelarci il suo operare; e lo fa o per mezzo dell'arte o per mezzo della scienza, a seconda del bisogno. Ciò che gli sta a cuore non è uno sforzo unilateralmente scientifico o artistico, bensì l'incessante anelito a contemplare « ogni energia creatrice ed ogni seme ».

Con tutto ciò Goethe non è affatto un poeta filosofo, chè i suoi poemi non prendono la via del pensiero per giungere alla forma sensibile; bensì fluiscono in modo immediato dalla sorgente d'ogni divenire, come le sue indagini non sono pervase di fantasia poetica, ma si fondano direttamente sulla percezione delle idee. Eppure, senza ch'egli sia un poeta-filosofo, la sua tendenza fondamentale appare, al filosofo che la contempla, una tendenza filosofica.

La questione se i lavori scientifici di Goethe abbiano valore filosofico o no, prende così un aspetto del tutto nuovo. Si tratta di risalire, da ciò che ci sta davanti, ai principî. Che cosa dobbiamo premettere affinchè le enunciazioni scientifiche di Goethe ci appaiano una conseguenza di tali premesse? Noi dobbiamo esprimere ciò che Goethe lasciò inespresso, e che solo rende comprensibili le sue vedute.

VIII

LA TEORIA GOETHIANA DELLA CONOSCENZA

Già nel capitolo precedente abbiamo accennato che la concezione scientifica di Goethe non ci sta dinanzi come un tutto compiuto, sviluppato da un principio. Si ha solo a che fare con singole manifestazioni dalle quali vediamo come si prospetti questa o quell'idea alla luce del suo modo di pensare. Le troviamo nelle sue opere scientifiche, nei brevi accenni intorno all' uno o all' altro concetto ch' egli enuncia nei suoi *Detti in prosa*, e nelle lettere ai suoi amici. E, finalmente, la configurazione artistica della sua concezione del mondo, che ci consente anche le più varie induzioni sulle sue idee fondamentali, ci sta dinanzi nelle sue opere poetiche. Ma pel fatto che noi ammettiamo incondizionatamente che i principî fondamentali di Goethe non sono mai stati da lui espressi come totalità concatenata, non vogliamo assolutamente ritenere al tempo stesso giustificata l' affermazione che la sua concezione del mondo non scaturisca da un centro ideale riducibile a una formulazione rigorosamente scientifica.

Anzi tutto dobbiamo renderci chiaramente conto della questione di cui si tratta. L' intimo principio propulsore di tutte le sue creazioni, che agiva nello spirito di Goethe compenetrandole e vivificandole, non potè — *come tale* — affiorare nella sua particolarità. Appunto perchè in Goethe esso compenetrava *tutto*, non poteva al tempo stesso apparire davanti alla sua coscienza come *particolare* isolato. Se così fosse stato, esso avrebbe dovuto appari-

re dinanzi al suo spirito come qualcosa di concluso, di fermo, invece d' essere, come realmente era, continuamente attivo e operante. Tocca all'interprete di Goethe seguire le molteplici attività e manifestazioni di quel principio, e il suo continuo fluire, per poi disegnarlo in contorni ideali anche come totalità circoscritta e conclusa. Se ci riesce di enunciare chiaramente e nettamente il contenuto scientifico di tale principio e di svolgerlo da ogni lato con scientifica coerenza, allora soltanto le dissertazioni exoteriche di Goethe ci appariranno nella loro vera luce, perchè le scorgeremo nella loro evoluzione movente da un centro comune.

In questo capitolo ci occuperemo della teoria goethiana della conoscenza. Purtroppo, da Kant in poi, è avvenuta, riguardo a ciò ch'è il cómpito della teoria della conoscenza, una confusione a cui dobbiamo qui brevemente accennare, prima di passare al rapporto di Goethe con tale scienza.

Kant credeva che la filosofia a lui anteriore fosse venuta a trovarsi sopra una via errata perchè cercava la conoscenza dell'essere delle cose senza prima chiedersi come questa conoscenza fosse possibile. Vedeva l'errore fondamentale di tutto il filosofare precedente nel fatto che si cogitava sulla natura dell'oggetto da conoscere, prima d'avere esaminato, riguardo alla sua idoneità, il conoscere stesso. Di tale esame egli fece dunque il problema filosofico fondamentale, inaugurando con ciò una nuova direzione di pensiero. Da allora, la filosofia che si appoggia a Kant ha applicato una somma indicibile di energia scientifica per rispondere a questa domanda; ed oggi più che mai, negli ambienti filosofici, si cerca di accostarsi alla soluzione di questo problema. E la teoria della conoscenza, diventata ormai addirittura la questione scientifica del tempo, non dovrebbe essere nulla più che la risposta particolareggiata alla domanda: Come è possibile la conoscenza? Applicata a Goethe, questa domanda dovrebbe essere formulata così: Come concepiva Goethe la possibilità d'una conoscenza?

Però, a un esame più preciso, risulta che la soluzione di questo problema non può assolutamente essere messa a capo della teoria della conoscenza. Se mi preoccupo di conoscere la possibilità d'una cosa, devo prima avere esaminata la cosa stessa. Ma... e se il concetto di conoscenza ch'è proprio a Kant e ai suoi seguaci, e di cui

essi si chiedono se sia possibile o no, si dimostrasse esso stesso insostenibile e incapace di reggere a una critica a fondo? Se il nostro processo conoscitivo fosse qualcosa di tutto diverso da quello definito da Kant? Allora tutto il lavoro sarebbe nullo. Kant ha fatto suo il concetto comune del conoscere e ha sollevato la questione della sua possibilità. Secondo tale concetto, il conoscere consisterebbe nella riproduzione di stati dell'esistenza situati fuori della coscienza e sussistenti *in sè*. Ma non sarà possibile decidere alcunchè sulla possibilità del conoscere fino a che non si sarà risolta la questione di *che cosa* sia il conoscere stesso. Con ciò la questione di *che cosa sia il conoscere* viene posta in prima linea nella teoria della conoscenza. In rapporto a Goethe sarà dunque nostro còmpito mostrare che cosa egli intendesse per *conoscenza*.

Il formare un giudizio singolo, lo stabilire un fatto o una serie di fatti, ciò che, secondo Kant, già si potrebbe chiamare conoscenza, non è ancora *conoscere* nel senso goethiano. Altrimenti, parlando dello stile, egli non avrebbe detto ch'esso poggia sui più profondi fondamenti della *conoscenza* e perciò sta in contrasto con la semplice imitazione della natura, dove l'artista si rivolge agli oggetti naturali, ne imita esattamente, con ogni diligenza e fedeltà, le forme e i colori, ***badando coscienziosamente a non allontanarsene mai.*** Questo *allontanamento* dal mondo sensibile nella sua *immediatezza* è caratteristico per l'opinione di Goethe sul vero *conoscere*. L'immediatamente dato è l'*esperienza*. Ma nel *conoscere* noi creiamo dell'immediatamente dato un'immagine che contiene assai *più* di quanto possano fornire i sensi che pure sono il tramite di ogni esperienza. Per conoscere la natura nel senso goethiano non dobbiamo fissarla nei fatti ch'essa ci presenta; nel processo conoscitivo essa deve rivelarcisi come qualcosa di sostanzialmente superiore a ciò che ne appare a prima vista. La scuola di Mill ritiene che tutto quel che si può fare dell'esperienza, non è che il raccogliere singoli oggetti in gruppi che poi si fissano in concetti astratti. Questo non è un vero conoscere. Chè i concetti astratti di Mill non hanno altro còmpito se non quello di riassumere quanto si offre ai sensi con tutte le qualità dell'esperienza immediata. Un vero conoscere deve però convenire che la forma immediata del mondo sensibile dato non è ancora la sua forma essenziale, ché questa si rivela a noi solo nel processo

danza d'una rappresentazione col suo oggetto, ma è l'espressione d'un rapporto tra due fatti percepiti.

Ritorniamo al nostro esempio della pietra lanciata. Noi colleghiamo le percezioni visive che sorgono dai singoli punti che la pietra attraversa. Questo collegamento dà una traiettoria curva; otteniamo la legge del lancio obliquo. Se poi prendiamo in esame la costituzione materiale del vetro, e diciamo che la pietra lanciata è la causa, lo spezzarsi della lastra di vetro l'effetto, ecc. avremo saturato di concetti il dato, così ch'esso ci sarà diventato comprensibile. Tutto questo lavoro, che riassume la molteplicità della percezione in un'*unità* concettuale, si compie *entro* la nostra coscienza. La connessione ideale delle percezioni non è data per mezzo dei sensi, ma è afferrata dal nostro spirito in modo assolutamente indipendente. Per un essere dotato soltanto di facoltà di percezione sensibile, tutto questo lavoro semplicemente non esisterebbe. Il mondo esterno resterebbe per lui solo quello sconnesso caos di percezioni che abbiamo caratterizzato come ciò che ci appare a tutta prima.

Dunque il luogo dove le immagini percettive appaiono nella loro connessione ideale, e dove a quelle viene contrapposta questa, quale loro *controparte* concettuale, è la coscienza umana. Ma quantunque questa connessione concettuale (la legge) sia prodotta, in quanto alla sua costituzione sostanziale, *nella* coscienza, non ne deriva affatto ch'essa sia solo soggettiva anche quanto al suo significato. Anzi, riguardo al suo *contenuto*, deriva dall'obiettività, come, riguardo alla sua *forma* concettuale, scaturisce dalla coscienza. È il necessario complemento oggettivo dell'immagine percettiva. Appunto perchè l'immagine percettiva è un'immagine in sè incompleta e non finita, noi siamo costretti ad aggiungere ad essa, quale esperienza sensibile, il compimento necessario. Se l' immediatamente dato fosse sufficiente a se stesso, tanto che non ne scaturisse per noi in ogni punto un problema, non avremmo mai il bisogno di trascenderlo. Ma le immagini percettive non si seguono e non derivano l'una dall'altra in modo che noi stessi possiamo vederle come reciproche conseguenze l'una dell'altra; esse conseguono invece da qualcos'altro, ch'è precluso alla percezione sensibile. Ora s'accosta loro la comprensione concettuale ed afferra anche quel lato della realtà che ai sensi rimane chiuso. Il conoscere sarebbe assolutamente un

processo inutile, se nell'esperienza dei sensi ci venisse trasmesso qualcosa di completo. Tutto il riassumere, ordinare, raggruppare i fatti sensibili non avrebbe alcun valore obiettivo. Il conoscere ha un senso solamente se la forma che si presenta ai sensi non è per noi già completa in sè; se essa è una metà, che cela in sè qualcosa di superiore, non più percepibile ai sensi. Qui entra in giuoco lo spirito. Esso percepisce quell'elemento superiore. Perciò anche il pensiero non deve essere inteso come se aggiungesse qualcosa al contenuto della realtà. È un organo di percezione nè più nè meno dell'occhio e dell'orecchio. Come l'occhio vede colori e l'orecchio ode suoni, così il pensiero percepisce idee. Perciò l'idealismo è perfettamente conciliabile col principio dell'indagine empirica. L'idea non è il contenuto del pensiero soggettivo, ma è risultato d'indagine. *La realtà ci si presenta in quanto ci poniamo di fronte a lei coi sensi aperti. Ci appare in una forma che non possiamo riguardare come la sua forma vera; questa la raggiungiamo solo quando mettiamo in movimento il nostro pensiero.* Conoscere significa aggiungere la percezione del pensiero alla mezza realtà dell'esperienza sensibile, affinchè la sua immagine divenga completa.

Tutto dipende dal modo come ci figuriamo il rapporto tra idea e realtà sensibile. Per realtà sensibile voglio intendere qui il complesso delle percezioni trasmesse all'uomo attraverso ai sensi. L'opinione più diffusa in proposito è che il concetto sia solo un mezzo, appartenente alla coscienza, grazie al quale questa s'impadronisce dei dati della realtà. L'essenza della realtà starebbe nell'in sè delle cose stesse; sicchè, anche se fossimo in grado di giungere davvero al fondamento delle cose, non potremmo però impadronirci se non d'un'immagine concettuale di esso e non mai del fondamento stesso. Qui sono dunque presupposti due mondi del tutto separati tra loro: il mondo esterno obiettivo, che porta in sè la sua essenza, i fondamenti della sua esistenza, e il mondo interiore soggettivo-ideale, che sarebbe un' immagine concettuale del mondo esterno. Quest'ultima è del tutto indifferente per l'obiettività, non viene da essa richiesta, esiste solo per l'uomo conoscente. La congruenza di questi due mondi sarebbe l'ideale gnoseologico di quest'opinione fondamentale. Secondo me, essa va attribuita, non solo alla tendenza scientifica del nostro tempo, ma anche alla filosofia

di Kant, Schopenhauer e dei neo-kantiani, nonchè all'ultima fase della filosofia di Schelling. Tutte queste tendenze si accordano nel cercare l' essenza del mondo in un elemento transsoggettivo, e nel dover ammettere, dal loro punto di vista, che il mondo soggettivo-ideale, il quale infatti è per loro un semplice mondo di rappresentazioni, non significhi nulla per la realtà stessa, ma unicamente per la coscienza umana.

Ho già accennato come quest'opinione conduca alla conseguenza d'una perfetta congruenza di concetto (idea) e percezione. Ciò che si trova in quest'ultima dovrebbe essere nuovamente contenuto nella sua contro-immagine concettuale, solamente in forma ideale. Riguardo al contenuto, i due mondi dovrebbero coincidere esattamente tra loro. I rapporti della realtà spaziale-temporale dovrebbero precisamente ripetersi nell'idea, solo che, invece dell'estensione, forma, colore, ecc. percepiti, dovrebbe esservi la rappresentazione corrispondente. Se, ad esempio, io vedo un triangolo, dovrei seguire nel pensiero i suoi contorni, la grandezza, la direzione dei suoi lati ecc. e formarmene una fotografia concettuale. Per un altro triangolo dovrei fare precisamente lo stesso, e così per ogni oggetto del mondo dei sensi, sia esterno, sia interno. Si ritroverebbe in tal modo esattamente, nella mia immagine ideale del mondo, ogni oggetto, con la sua situazione e le sue qualità.

Ora dobbiamo chiederci: Questa conseguenza corrisponde essa ai fatti? Per nulla. Il mio concetto del triangolo è un concetto unico che abbraccia tutti i triangoli percepiti; e per quante volte io possa rappresentarlo rimane sempre il medesimo. Le mie diverse rappresentazioni dei triangoli sono tutte identiche tra loro. Io non ho che *un solo* concetto del triangolo.

Nella realtà, ogni oggetto ci si presenta come « questo » particolare e pienamente determinato, al quale si contrappongono « quelli », altrettanto determinati e saturi di vera realtà. Di fronte a tale molteplicità sorge il concetto quale rigorosa unità. In esso non vi sono specificazioni, nè parti; esso non si moltiplica e, sia pure infinite volte rappresentato, è sempre il medesimo.

Che cos'è dunque, in realtà, il portatore di tale identità del concetto ? Non può, effettivamente, essere la forma del suo apparire quale rappresentazione, perchè, come affermava a ragione

Berkeley, la rappresentazione dell'albero che io ho in questo momento non ha assolutamente nulla a che fare con quella dello stesso albero che ho un momento dopo, se, tra l'una e l'altra, tengo chiusi gli occhi; e altrettanto poco hanno a che fare l'una con l'altra le diverse rappresentazioni *dello stesso* oggetto in individui diversi. Dunque l'identità può risiedere unicamente nel contenuto della rappresentazione, cioè nel suo *quid.* La sostanza, l'essenziale, deve garantirmi l'identità.

Con ciò viene a cadere anche l'opinione che nega al concetto o all'idea qualsiasi contenuto autonomo. Questa opinione ritiene che l'unità concettuale come tale sia affatto priva d'ogni contenuto, e abbia origine solo dal fatto che si omettano certe determinazioni negli oggetti dell'esperienza, mentre invece l'elemento comune viene messo in rilievo e inserito nel nostro intelletto per compendiare comodamente la molteplice realtà obiettiva, secondo il principio che lo spirito abbracci l'esperienza complessiva per mezzo del minor numero possibile di unità generali; dunque secondo il principio del minimo impiego di forza. È Schopenhauer che, accanto alla filosofia moderna della natura, prende questo punto di vista. Ma, nella sua conseguenza più radicale e quindi più unilaterale, esso viene difeso da Rich. Avenarius nel suo opuscolo sulla *Filosofia come pensiero del mondo secondo il principio del minimo sforzo. Prolegomeni ad una critica dell'esperienza pura.*

Tale opinione però si fonda unicamente sopra il completo disconoscimento, non solo della sostanza del concetto, ma anche della percezione.

Per mettere in chiaro questo punto occorre risalire alla ragione per cui si contrappone la percezione, come particolare, al concetto come universale.

Dobbiamo chiederci: In che cosa consiste veramente la caratteristica del particolare? Può essa determinarsi concettualmente? È forse lecito dire che *questa* unità concettuale debba scomporsi in queste o quelle molteplicità particolari percepibili? *No,* è la risposta ben decisa. Il concetto stesso non conosce affatto la particolarità; essa deve dunque risiedere in elementi che al concetto come tale non sono affatto accessibili. Ma dato che non conosciamo un anello intermedio tra percezione e concetto, (se non vogliamo citare gli schemi

fantastico-mistici di Kant, che oggi però non possono più valere se non come fanfaluche), tali elementi debbono appartenere alla percezione. La ragione stessa della separazione non può derivarsi dal concetto, ma dev'esser cercata in seno alla percezione stessa. Ciò che costituisce la singolarità di un oggetto, non si può *comprendere*, ma solo *percepire*. In ciò sta la ragione del necessario fallimento di ogni filosofia che voglia derivare (dedurre) dal concetto stesso tutta la realtà sensibile, nella sua molteplicità di singoli particolari. E qui sta pure il classico errore di Fichte il quale voleva derivare il mondo intero dalla coscienza.

Chi però imputa quest'impossibilità, come una deficienza, alla filosofia idealistica, per demolirla, agisce altrettanto irragionevolmente quanto il filosofo Krug, epigono di Kant, il quale esigeva dalla filosofia dell'identità che gli deducesse la penna con la quale scriveva.

Ciò che davvero distingue essenzialmente la percezione dall'idea, è appunto quest'elemento che non può esser messo in concetti ma dev'essere sperimentato. Così concetto e percezione si stanno di fronte come aspetti del mondo tra loro sostanzialmente uguali, eppure diversi. E poichè la seconda richiede il primo, come abbiamo mostrato, essa dimostra di non avere la propria essenza nella particolarità, ma nella generalità concettuale. Tale generalità, però, nella sua manifestazione, deve essere prima trovata nel soggetto; perchè essa può bensì venire acquisita dal *soggetto* a contatto con l'*oggetto*, ma non *ricavata* dall'oggetto.

Il concetto non può prendere a prestito dall'esperienza il suo contenuto, perchè appunto non accoglie in sè la caratteristica dell'esperienza, cioè la particolarità. Tutto ciò di cui è costituita l'esperienza gli è estraneo; esso deve quindi darsi da sè il proprio contenuto.

Si suol dire che l'oggetto dell'esperienza è individuale, è visione vivente, mentre il concetto è astratto e, rispetto all' esperienza piena di contenuto, povero, vuoto. Ma in che cosa si cerca qui la ricchezza delle determinazioni? Nel numero di esse che, appunto, data l'infinità dello spazio, può essere infinitamente grande. Ma non per questo il concetto è meno pienamente determinato. Il numero delle determinazioni è qui surrogato dalla qualità. Ma come nel con-

cetto non si trova il numero, la quantità, così alla percezione manca l'elemento qualitativo-dinamico dei caratteri. Il concetto è altrettanto individuale, altrettanto pieno di contenuto quanto la percezione. La sola differenza sta in ciò, che per afferrare il contenuto della percezione non occorrono se non sensi aperti e contegno puramente passivo di fronte al mondo esterno, mentre il nucleo ideale del mondo deve nascere nello spirito per la spontanea attività di quest' ultimo se, in genere, ha da manifestarsi. È vacuo e ozioso dire che il concetto sia nemico della percezione piena di vita. Ne è l' essenza, il vero principio attivo e operante in essa; e aggiunge il proprio contenuto al suo senza abolirlo, poichè come tale non lo riguarda; e dovrebbe essere nemico della percezione! Ne è nemico soltanto quando una filosofia che fraintende se stessa vuol trarre fuori dall'idea tutto intero il ricco contenuto del mondo sensibile; perchè in tal caso essa presenta, invece della natura vivente, un vuoto schema di frasi.

Solo nel modo che abbiamo accennato si arriva a una spiegazione soddisfacente di ciò che è veramente conoscenza sperimentale. Non si vedrebbe proprio la necessità di procedere alla conoscenza concettuale, se il concetto non aggiungesse nulla di nuovo alla percezione dei sensi. Il puro sapere sperimentale non farebbe nemmeno un passo al di là dei milioni di singoli particolari che ci stanno davanti nella percezione. Perciò la pura conoscenza sperimentale deve coerentemente negare il proprio contenuto. Infatti a che pro' ricreare un'altra volta nel concetto ciò che già esiste nella percezione? Il positivismo coerente dovrebbe, dopo queste considerazioni, sospendere semplicemente ogni lavoro scientifico e abbandonarsi alle sole casualità. Non facendo così, esso compie effettivamente quello che teoreticamente nega. In realtà ciò che noi affermiamo è implicitamente ammesso, tanto dal materialismo quanto dal realismo. Solo dal *nostro* punto di vista, il loro procedere è giustificato, mentre sta in stridente contrasto con le loro proprie opinioni teoretiche.

Dal nostro punto di vista la necessità della conoscenza scientifica e l'andare al di là dell'esperienza si spiegano senza alcuna contraddizione. Il mondo dei sensi ci appare come il dato primo e immediato, esso ci si presenta come un immane enimma, perchè non

possiamo mai trovarvi l'elemento motore e operatore. Allora la ragione gli si accosta e, nel mondo ideale, pone di fronte al mondo dei sensi l'essenza, i principî che formano la soluzione dell'enigma. Tali principî sono obiettivi quanto il mondo dei sensi; per il loro contenuto è indifferente ch'essi non appaiano a questi, ma solo alla ragione. È bensì vero che, se non esistessero esseri pensanti, tali principî non arriverebbero mai a manifestarsi; tuttavia sarebbero l'essenza del mondo dell'apparenza.

Con ciò abbiamo opposto una concezione veramente immanente, a quella trascendente di Locke, Kant, dell'ultimo Schelling, di Schopenhauer, di Volkelt, dei neo-kantiani e degli scienziati moderni.

Essi cercano il fondamento del mondo in un *quid* estraneo alla coscienza, ultramondano; la filosofia immanente, in ciò che si manifesta attraverso la ragione. La concezione trascendente considera la conoscenza concettuale come immagine del mondo, quella immanente come la suprema forma di manifestazione del medesimo. Quella può dunque fornire solo una teoria formale della conoscenza che si fonda sul problema: *Qual è il rapporto tra il pensare e l'essere?* Questa pone a capo della sua teoria della conoscenza il problema: *Che cosa è conoscere?* Quella parte dal preconcetto d'una differenza essenziale tra pensare ed essere, questa muove senza pregiudizî verso l'unica cosa certa, il pensare, e sa che, all'infuori del pensare, non può trovare l'essere in alcun modo.

Se riassumiamo i risultati ottenuti per mezzo di considerazioni teorico-conoscitive, ne risulta quanto segue: Dobbiamo partire dalla realtà nella sua forma immediata, completamente priva di determinazioni, da ciò ch'è dato ai sensi prima che noi mettiamo in moto il nostro pensare, dal *meramente* veduto, *meramente* udito ecc. Quel che importa è che ci rendiamo coscienti di che cosa ci forniscono i sensi e di che cosa ci fornisce il pensare. I sensi non ci dicono che le cose stanno in un qualche rapporto tra loro, per esempio, che *questo* sia causa, *quello* effetto. Pei sensi tutte le cose sono ugualmente essenziali per la struttura del mondo. L'osservazione *priva di pensiero* non sa che il grano di frumento sta a un gradino più alto di perfezione che non il grano di polvere della strada. Pei sensi, i due sono esseri di ugual valore quando hanno lo stesso aspetto

esteriore. A questo gradino della considerazione, Napoleone non è storicamente più importante di Caio o Sempronio nel paesello perduto tra i monti. Fin qui la teoria della conoscenza dei nostri giorni era già arrivata; ma ch'essa non abbia pensato esaurientemente queste verità, lo mostra il fatto che quasi tutti i teorici della conoscenza commettono l'errore di attribuire subito il predicato di *rappresentazione* a questo quadro provvisorio, indeterminato e privo di determinazioni, che incontriamo al primo gradino del nostro percepire. Ciò vuol dire procedere nel modo più grossolano contro la propria appena conquistata opinione. Come, finchè ci fermiamo all'immediata percezione sensoria, non sappiamo che la pietra che cade è la *causa* dell'infossamento del terreno colpito, così, altrettanto poco sappiamo ch'essa è *rappresentazione*. Come non possiamo arrivare alla prima conclusione se non dopo molteplici considerazioni, così anche alla cognizione che il mondo a noi dato sia solo rappresentazione, pure ammesso che fosse vera, possiamo arrivare solo attraverso il pensare. I sensi non mi dicono affatto, se quello che mi trasmettono sia essere reale o mera rappresentazione. Il mondo dei sensi ci si presenta inopinatamente, e se vogliamo averlo nella sua purezza, dobbiamo trattenerci dall' attribuirgli alcun predicato che lo caratterizzi. Possiamo dire soltanto: esso ci si pone di fronte, esso ci è dato: con ciò nulla è ancora stato detto sul suo conto. Solo così procedendo non ci precludiamo la via a un giudizio spregiudicato intorno al dato. Se invece, fin da principio, gli attribuiamo qualche caratteristica, la spregiudicatezza vien meno. Se diciamo che il dato è rappresentazione, tutta l'investigazione che segue potrà esser condotta solo sotto tale premessa. In questo modo non si arriverebbe a una teoria della conoscenza scevra di premesse, ma si risponderebbe al problema: Che cosa è conoscere, *ammesso che il dato ai sensi sia rappresentazione*? Questo è l' errore fondamentale della teoria della conoscenza di Volkelt. Egli pone al principio di essa, con ogni rigore, l'esigenza che la teoria della conoscenza debba essere *scevra di presupposizioni*, e nondimeno erige, all'inizio di essa, la proposizione che noi abbiamo una molteplicità di *rappresentazioni*. Così la sua teoria della conoscenza è solo la risposta alla domanda: Come è possibile il conoscere, in base alla presupposizione che il dato sia una molteplicità di rappresentazioni? Per noi

la cosa si presenterà del tutto diversamente. Noi prendiamo il dato come è: quale molteplicità di... qualche cosa che ci si svelerà da sè, se ci lasceremo trasportare lontano da esso. Abbiamo così la prospettiva di giungere ad una conoscenza *obiettiva,* perchè lasciamo parlare l'oggetto stesso. Possiamo sperare che il complesso al quale stiamo di fronte, ci sveli tutto ciò di cui abbisogniamo, se con un pregiudizio ostacolatore non rendiamo impossibile il libero accesso delle sue manifestazioni al nostro giudizio. Perchè, fosse pur vero che la realtà debba rimanerci eternamente enimmatica, questa verità avrebbe valore solamente se acquistata a contatto con le cose. Sarebbe invece priva di ogni senso l'affermazione che la nostra coscienza è costituita in questo o quel modo, e che, per questa ragione non ci è dato venire in chiaro sulle cose del mondo. Se le nostre forze spirituali siano sufficienti o no ad afferrare l'essenza delle cose, noi dobbiamo saggiarlo a contatto con le cose stesse. Io posso avere le forze spirituali più perfette; ma se le cose nulla rivelano sul loro conto, le mie disposizioni non mi servono a nulla. E viceversa: io posso sapere che le mie forze sono limitate; non per questo sarà detto ch'esse siano insufficienti a conoscere le cose.

Inoltre abbiamo visto che l'immediatamente dato, nella forma caratterizzata, ci lascia inappagati; ci si pone dinanzi come un' esigenza, come un enimma da risolvere, che ci dice: Io sono qua, ma questa forma in cui mi presento a te non è la mia forma vera. In quanto sentiamo questa voce da fuori, in quanto ci rendiamo coscienti di trovarci di fronte a una metà, a un essere che ci nasconde il suo lato migliore, si annunzia nel nostro interno l'attività di quell'organo per mezzo del quale ci si palesa l'altro lato del reale e noi siamo messi in grado d'integrare la metà e di farne un intero. Diveniamo consapevoli di dover completare ciò che non vediamo, non udiamo, ecc., per mezzo del pensiero. Il pensiero è chiamato a risolvere l'enimma che la percezione ci ha posto.

Ci si fa luce su tale rapporto solo se cerchiamo il perchè la realtà percepita *ci lasci inappagati* e quella pensata, invece, *ci appaghi.* La realtà percepibile si presenta dinanzi a noi come qualcosa di compiuto. È semplicemente qua; noi non abbiamo fatto nulla perchè sia così. Perciò ci troviamo di fronte a un essere estraneo, non da noi prodotto, e alla cui produzione non siamo nemmeno sta-

ti presenti. Stiamo davanti a un che di già avvenuto. Noi però possiamo afferrare soltanto ciò di cui sappiamo come sia avvenuto, come sia stato prodotto, dove siano i fili che mettono in moto quel che ci appare. Non è così per il nostro pensare. Un complesso di pensieri non mi appare senza ch'io collabori al suo prodursi; entra nel campo della mia percezione solo quando io lo sollevo dall'oscuro abisso dell'impercettibilità. Il pensiero non sorge in me, al pari della percezione dei sensi, come un quadro bell'e fatto, bensì quando lo afferro in una forma conchiusa, mi rendo conto d'essere stato io stesso che a tal forma l'ho portato. Ciò che mi vedo dinanzi mi appare, non come un elemento *primo*, ma come l'*ultimo*, come la conclusione d'un processo talmente con me concresciuto, ch'io sono sempre stato in seno ad esso. E questo è quel che devo esigere da ogni cosa ch'entri nel campo della mia percezione, se voglio comprenderla; nulla deve rimanermene oscuro; nulla deve apparirmi come qualcosa di compiuto; io stesso devo poterla seguire fino al punto in cui è divenuta tale. Perciò la forma immediata della realtà, che usiamo chiamare *esperienza*, ci spinge ad una elaborazione scientifica. Quando mettiamo in moto il nostro pensare, risaliamo a quelle condizioni del dato che da prima ci sono rimaste celate; ci solleviamo attivamente dal prodotto alla produzione, fino a che la percezione sensoria non ci sia divenuta trasparente allo stesso modo come il pensiero. Così il nostro bisogno di conoscenza viene appagato. Possiamo dunque arrivare a una conclusione scientifica intorno a una cosa, solo quando abbiamo compenetrato del tutto (senz' alcun residuo) l'immediatamente dato col pensiero. Un processo del mondo appare da noi totalmente compenetrato solo se è nostra attività propria. Un pensiero appare quale conclusione d'un processo entro il quale noi stiamo. Ora il pensare è l'unico processo nel quale noi possiamo inserirci totalmente, immergerci pienamente. Perciò alla considerazione scientifica la realtà sperimentata deve apparire scaturiente dallo sviluppo del pensiero nello stesso modo come un pensiero puro. Investigare l' essenza d' una cosa significa partirsi dal centro del mondo del pensiero e da lì lavorare finchè dinanzi all'anima non sorga una formazione di pensiero che ci appaia identica all'oggetto sperimentato. Se parliamo dell'essenza d'un oggetto o in generale dell'essenza del mondo, non può dunque trattarsi d'altro che di af-

ferrare la realtà quale *pensiero*, quale *idea*. Nell'*idea* riconosciamo quel *quid* da cui dobbiamo derivare tutto il resto: il principio delle cose. Ciò che i filosofi chiamano l'assoluto, l'essere eterno, il fondamento del mondo, ciò che le religioni chiamano Dio, noi, sulla base della nostra disamina teorico-conoscitiva, lo chiamiamo: l'*idea*. Tutto ciò che nel mondo non appare *immediatamente* quale idea, alla fine viene nondimeno riconosciuto come scaturiente da essa. Ciò che a una considerazione superficiale sembra scevro di ogni partecipazione all'idea, viene, da un pensare più profondo, derivato da essa. Nessun'altra forma dell'esistenza può appagarci, eccetto quella che deriva dall'idea. Nulla può rimanere escluso, tutto deve diventare una parte del grande intero che l'idea abbraccia. Essa invece non domanda affatto d'essere trascesa. È l'entità costruita su se stessa, fortemente fondata in sè. E ciò non è dovuto al fatto che noi l'abbiamo immediatamente presente nella nostra coscienza; è dovuto a lei stessa. Se non pronunciasse da sè il proprio essere, ci apparirebbe appunto anch'essa come ci appare il resto della realtà: bisognosa di spiegazione.

Pare che ciò contraddica a quanto si è detto più sopra, cioè che l'idea ci appare in una forma per noi soddisfacente perchè noi cooperiamo attivamente al suo prodursi. Ma questo fatto non deriva dall'organizzazione della nostra coscienza. Se l'idea non fosse un'entità fondata in se stessa, una tale coscienza non si potrebbe nemmeno avere. Se una cosa non ha *in sè*, ma *fuori di sè*, il centro da cui scaturisce, io non posso, quando essa mi si presenta, dichiararmene pago, ma devo andare oltre la cosa, devo, appunto, arrivare a quel centro. Solo se m'imbatto in un *quid* che non mi conduca oltre se stesso, raggiungo la coscienza di stare ora nel centro, e di potermici fermare. *La mia consapevolezza di star dentro una cosa, è solo la conseguenza della sua qualità obiettiva di portare con sè il proprio principio.* Impadronendoci dell'idea, noi giungiamo al nucleo del mondo. Qui afferriamo quello da cui tutto scaturisce. Diventiamo un'unità con questo principio; perciò l'idea, ch'è il *quid* più obiettivo, ci appare al tempo stesso come il più soggettivo.

La realtà sensibile ci appare tanto enimmatica appunto perchè non troviamo in essa il suo centro; e cessa di essere enimmatica quan-

do riconosciamo ch'essa ha un centro che è lo stesso centro del mondo del pensiero che si manifesta *in noi*.

Tale centro può essere *unitario*. Deve appunto essere tale che tutto il resto accenni ad esso come al proprio principio esplicativo. Se vi fossero molti centri del mondo, molti principî per mezzo dei quali il mondo fosse conoscibile, e se un campo della realtà indicasse *questo*, un altro *quel* principio del mondo, allora, non appena ci trovassimo in un campo della realtà, saremmo ridotti a rivolgerci a quel solo centro. Non ci verrebbe nemmeno in mente di cercarne un altro. Un campo nulla saprebbe dell'altro; l'uno per l'altro semplicemente non esisterebbe. Perciò non ha senso parlare di molti mondi. L'*idea* è *una* e *identica* in tutti i luoghi del mondo, in tutte le coscienze. Il fatto che vi siano molte coscienze e che ciascuna rappresenti l'idea non cambia nulla. Il contenuto ideale del mondo è fondato in sè stesso e in sè perfetto. Noi non lo generiamo, cerchiamo solo d'afferrarlo. Il pensiero non lo produce, lo percepisce. Infatti il nostro pensiero non è produttore, ma organo di percezione. Come diversi occhi vedono uno stesso oggetto, così diverse coscienze pensano uno stesso contenuto di pensiero. Le molte coscienze pensano la stessa cosa, ma vi si avvicinano da diversi lati; perciò essa appare loro variamente modificata. Questa modificazione però non dipende da una diversità degli oggetti stessi, ma solo dal percepirli sotto altre visuali. La diversità delle opinioni umane è spiegabile allo stesso modo come la diversità che un paesaggio presenta a due osservatori situati in luoghi diversi. Purchè si sia capaci di penetrare sino al mondo delle idee, si può esser sicuri che, alla fine, si avrà un mondo d'idee comune a tutti gli uomini. Allora si potrà tutt'al più intendere quel fondo in modo molto unilaterale, o trovarsi situati così ch'esso ci appaia nella luce più sfavorevole, ecc.

In realtà non veniamo mai a trovarci di fronte a un mondo sensibile completamente privo d'ogni contenuto di pensiero. Tutt'al più nella prima infanzia, quando ancora non v'è in noi traccia di pensiero, ci avviciniamo alla pura percezione sensoria. Nella vita abituale il nostro sperimentare è già per metà compenetrato dal pensiero, e già appare, più o meno, sollevato dall'oscurità del percepire alla illuminata chiarezza dell' intendimento spirituale. Le scienze mirano a superare completamente quell' oscurità e a non lasciare

nell'esperienza nulla che non possa venir compenetrato dal pensiero. Quale còmpito ha dunque assolto la teoria della conoscenza in confronto alle altre scienze? Essa ci ha illuminati sullo scopo e sul còmpito di tutta la scienza; ci ha mostrato quale importanza abbia il il contenuto delle singole scienze. *La nostra teoria della conoscenza è la scienza della determinazione di tutte le altre scienze.* Ci ha rivelato come quello che si è conquistato nelle singole scienze sia il fondamento obiettivo dell'esistenza universale. Le scienze arrivano a una serie di concetti; il vero còmpito di tali concetti ci viene indicato dalla teoria della conoscenza. Con questo risultato caratteristico la nostra teoria della conoscenza, condotta nel senso del pensiero goethiano, diverge da tutte le altre teorie della conoscenza del nostro tempo. Essa non vuol soltanto determinare una connessione formale tra pensare ed essere; non vuol risolvere il problema gnoseologico solo logicamente, ma vuol giungere a un risultato positivo. Essa mostra *che cosa* sia il contenuto del nostro pensiero, e trova che questo *quid* è al tempo stesso il contenuto obiettivo del mondo. Così la teoria della conoscenza diventa per l'uomo la scienza più importante di tutte, che lo illumina sul suo proprio conto, gli mostra la sua posizione nel mondo, e con ciò diventa per lui una fonte di sommo appagamento.

Essa soltanto gli dice a che cosa egli sia chiamato. In possesso delle sue verità l'uomo si sente sollevato; il suo investigare scientifico viene posto in una nuova luce. Ora appena egli sa d'essere immediatamente congiunto col nucleo essenziale dell'esistenza universale, sa di svelare questo nucleo che a tutti gli altri esseri resta celato, e sa che lo Spirito universale gli è immanente e in lui si manifesta. Riconosce d'essere colui che porta il processo del mondo alla sua perfezione, e ch'è chiamato a compiere ciò che le altre forze del mondo non sono in grado di compiere, a coronare il creato. Se la religione insegna avere Dio creato l'uomo a sua immagine, la nostra teoria della conoscenza c'insegna avere Egli condotta la creazione solo fino a un certo punto dove ha fatto nascere l'uomo; questi poi, riconoscendo se stesso e guardandosi intorno, si pone il còmpito di continuarla, di portare a termine ciò che la forza primordiale ha cominciato. L'uomo si profonda nel mondo e riconosce che cosa sia possibile continuare a costruire sul terreno prepa-

rato; scorge gli accenni fatti dallo Spirito primordiale e li eseguisce. Così la teoria della conoscenza è, al tempo stesso, la dottrina del significato e della missione dell'uomo; ed essa risolve questo còmpito (della « missione dell'uomo ») in modo molto più definito di come lo ha fatto Fichte, al punto di svolta tra il secolo XVIII e il XIX. Attraverso l'edificio di pensiero di quel forte spirito non si arriva affatto a quel pieno appagamento che si può raggiungere mediante una vera teoria della conoscenza.

Di fronte ad ogni esistenza particolare abbiamo il còmpito di elaborarla così ch'essa appaia scaturire dall'idea, sì che completamente si volatilizzi quale cosa singola per sommergersi nell'*idea*, nel cui elemento ci sentiamo trasportati. *Il nostro spirito ha il còmpito di educare se stesso in modo da mettersi in grado di ricavare da tutta la realtà che gli è data, quell'aspetto di essa che risulti scaturire dall'idea.* Dobbiamo comportarci quali incessanti lavoratori che trasformino ogni oggetto dell'esperienza così ch'esso appaia parte della nostra immagine ideale del mondo. Con ciò siamo arrivati là dove interviene il modo goethiano di considerare il mondo. Dobbiamo applicare il già detto in modo da renderci conto che quel rapporto tra idea e realtà, che abbiamo esposto, nell' indagine goethiana è azione; Goethe affronta le cose così come noi abbiamo dimostrato essere giusto affrontarle. Egli stesso considera il suo operare interiore come un'euristica vivente la quale, riconoscendo una ignota ma presentita regola (l'idea), cerca di trovarla nel mondo esterno e di introdurvela. Anche quando Goethe esige che l' uomo istruisca i proprî organi, (cfr. *Detti in prosa*), non vuol dir altro che questo: che l'uomo non si abbandoni soltanto a ciò che gli trasmettono i sensi, ma dia loro la direzione per la quale essi gli mostrino le cose nella giusta luce.

IX

SAPERE E AGIRE ALLA LUCE DEL PENSIERO GOETHIANO

I. - Metodologia

Abbiamo determinato il rapporto tra il mondo ideale acquistato mediante il pensiero scientifico e l'esperienza immediatamente data. Abbiamo imparato a conoscere il principio e la fine d'un processo: esperienza scevra d'idee e comprensione della realtà compenetrata da idee. In mezzo tra le due sta l'attività umana. L'uomo deve con la propria attività far scaturire la fine dal principio. Il *modo* com'egli lo fa costituisce il *metodo*. Ora va da sè che dalla nostra speciale concezione di quel rapporto tra principio e fine della scienza conseguirà anche un metodo speciale. Donde prenderemo le mosse per svolgerlo? Il pensare scientifico deve, passo per passo, risultare quale superamento di quell'oscura forma della realtà che abbiamo designata come immediatamente data, e il sollevarsi della stessa nella luminosa chiarezza dell'idea. Il metodo dovrà dunque consistere nel rispondere, dinanzi ad ogni oggetto, alla domanda: Quale parte ha esso nel mondo unitario delle idee; quale posto prende nel quadro ideale ch'io mi faccio del mondo? Quando ho riconosciuto questo, quando ho veduto come una cosa si riallacci alle mie idee, allora il mio bisogno di conoscenza è pago. Per questo mio bisogno una sola cosa è insoddisfacente: che mi venga incontro un oggetto che in nessun modo e in nessun luogo voglia riconnettersi alla mia

visione del mondo. Quel che va dunque superato è il disagio ideale proveniente dal fatto che esista qualcosa di cui dovrei dirmi: lo vedo; è qui; quando mi ci accosto, mi fissa come un punto interrogativo; ma in nessun luogo, nell'armonia dei miei pensieri, io trovo il punto dove potrei inserirlo; le domande ch'io devo porre al suo riguardo rimangono senza risposta, comunque io voglia girare e rigirare il mio sistema d'idee. Da ciò vediamo che cosa ci occorra riguardo ad ogni oggetto. Quando esso mi si presenta, mi fissa come cosa singola. In me, il mondo del pensiero urge verso quel punto dove giace il concetto di quell'oggetto. E non trovo posa fino a che quello che da prima mi si era presentato come cosa singola, non mi appaia quale elemento inserito nel mondo del pensiero. Così il singolo come tale si dissolve e appare in una vasta connessione. Ora viene illuminato da tutta l'altra massa di pensieri, ora è un elemento al servizio del tutto; e mi è perfettamente chiaro quale importanza esso abbia entro la grande armonia. Questo avviene in noi quando affrontiamo con la nostra contemplazione un oggetto dell'esperienza. Tutto il progresso della scienza sta nello scorgere il punto dove un fenomeno qualsiasi possa inserirsi nell'armonia del mondo del pensiero. Ciò non va frainteso. Non può intendersi nel senso che ogni fenomeno debba essere spiegabile mediante i concetti già in uso, che il nostro mondo di pensiero sia già conchiuso e tutta l'esperienza nuova debba coincidere con qualche concetto *da noi già posseduto*. Quell'urgere del mondo dei pensieri può anche dirigersi verso un punto finora non ancor mai pensato da un essere umano. E il progresso ideale della storia della scienza poggia appunto sul fatto che il pensiero getta alla superficie *nuove* configurazioni di idee. Ognuna di queste configurazioni d'idee si connette per mille fili con tutte le altre idee possibili: con l'una in un modo, con l'altra in un altro. *E il metodo scientifico consiste nell'indicare la connessione fra il concetto d'un singolo fenomeno e il rimanente mondo delle idee.* Noi chiamiamo questo processo: deduzione del concetto (dimostrazione). E tutto il pensare scientifico consiste solo nel nostro scoprire i trapassi esistenti da concetto a concetto, e nel far scaturire l'uno dall'altro. Metodo scientifico è l'andare e venire da un concetto all'altro del pensiero in movimento. Si dirà che questa è la vecchia storia della corrispondenza tra mondo dei concetti e

mondo dell'esperienza, che si dovrebbe presupporre il mondo fuori di noi (il transsoggettivo) corrispondente al nostro mondo di concetti. se dovessimo credere che l'andare e venire da un concetto all'altro conducesse a un'immagine della realtà. Ma questo non è che un intendimento errato del rapporto tra fenomeno singolo e concetto. Quando io mi pongo di fronte a un fenomeno del mondo dell'esperienza, non so ancora affatto *che cosa* esso sia. Solo dopo averlo superato, dopo ch'è sorto luminosamente in me il suo concetto, so *che cosa* ho davanti a me. Ma ciò non vuol dire che quel singolo fenomeno e il concetto siano due cose *diverse*. No, sono lo stesso; e ciò che mi viene incontro nel particolare non è altro che il *concetto*. La ragione per cui vedo quell'immagine come cosa singola, separata da tutto il resto della realtà, è appunto questa, ch'io non la riconosco ancora nella sua essenza, che non mi viene ancora incontro *quale è*. Ne risulta il mezzo per caratterizzare più oltre il nostro metodo. Ogni singolo fenomeno della realtà rappresenta entro il sistema del pensiero un contenuto determinato. È fondato nel complesso del mondo ideale e può essere compreso solo in connessione con esso. Così ogni oggetto deve necessariamente chiamarci a un doppio lavoro di pensiero. Anzi tutto, va fissato in netti contorni il pensiero che gli corrisponde, dopo di che vanno seguiti tutti i fili che conducono da quello al mondo complessivo del pensiero. Chiarezza nel particolare e approfondimento nel tutto sono le due più importanti esigenze della realtà. La prima spetta all' intelletto, la seconda alla ragione. L' intelletto crea figure di pensiero per i singoli oggetti della realtà, e risponde tanto meglio al suo còmpito quanto più precisamente li delimita, quanto più nettamente ne segna i contorni. La ragione poi ha da inserire tali figure nell'armonia del mondo complessivo delle idee. Ciò presuppone, naturalmente, quanto segue: nel contenuto delle figure di pensiero che l'intelletto crea, è già quell'unità, vive già la vita unitaria e comune a tutte; solo che l'intelletto le tiene artificialmente separate; la ragione, invece, senza cancellare la chiarezza, abolisce la separazione. L'intelletto ci allontana dalla realtà, la ragione ci riporta ad essa. Graficamente si può rappresentare la cosa così: nella figura seguente tutto è connesso; in tutte le parti vive lo stesso principio,

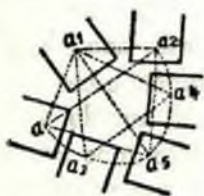
L'intelletto crea la separazione delle singole figure (1) (poichè nel dato esse ci appaiono singolarmente) e la ragione riconosce l'unità (2)

Se abbiamo le due seguenti percezioni: 1) i raggi solari incidenti e 2) una pietra riscaldata, l'intelletto tiene le due cose separate, perchè esse ci appaiono come *due;* distingue l'una come causa, l'altra come effetto; poi si accosta la ragione, abbatte la parete divisoria e *riconosce l'unità* nella dualità. Tutti i concetti che l'intelletto crea: causa ed effetto, sostanza e attributo, corpo ed anima, idea e realtà, Dio e mondo, ecc., esistono soltanto per tener divisa artificialmente la realtà unitaria; e la ragione deve, senza confondere i contenuti così creati, senza oscurare misticamente la chiarezza dell'intelletto, ricercare nella pluralità l'intima unità. Così essa ritorna là donde l'intelletto s'era allontanato, cioè alla realtà unitaria. Volendo avere una nomenclatura esatta si possono chiamare *concetti* le configurazioni dell'intelletto e *idee* le creazioni della ragione. Si vedrà così che la via della scienza sta nell'elevarsi attraverso il concetto all'idea. E qui è il luogo dove ci si distinguono nel modo più chiaro l'elemento soggettivo e l'elemento oggettivo del nostro conoscere. È evidente che la separazione ha una sussistenza semplicemente soggettiva, solo creata dal nostro intelletto; esso mi farà scomporre la stessa unità oggettiva in configurazioni di pensiero diverse da quelle d' un mio simile; ciò però non impedisce che, nel loro ricollegamento, la mia ragione

fig. 1 fig. 2

giunga di nuovo alla stessa unità oggettiva dalla quale entrambi siamo partiti. Rappresentiamoci simbolicamente l' immagine unitaria della realtà. Con l' intelletto io la scompongo così com' è indicato dalla fig. 1; un altro la scompone com' è indicato dalla fig. 2; se entrambi la riconnettiamo a mezzo della ragione otter-

(1) La separazione è caratterizzata dalle linee separatrici continue.
(2) L'unità è rappresentata dalle linee punteggiate.

remo la medesima figura. Con questo ci si spiega come mai gli uomini possano avere concetti così diversi, visioni così diverse della realtà, sebbene questa possa pur essere *una sola.*

La diversità dipende dalla diversità dei nostri mondi intellettuali. Con questo viene a illuminarsi per noi lo sviluppo di differenti punti di vista scientifici. Comprendiamo donde derivino i molteplici punti di vista filosofici, e non occorre che decretiamo la palma della verità esclusivamente a uno di essi. Sappiamo pure quale punto di vista dobbiamo assumere noi stessi di fronte alla molteplicità delle opinioni umane. Non chiederemo solamente: Che cosa è vero, che cosa è falso? Ricercheremo sempre in qual modo il mondo intellettuale di un pensatore scaturisca dall'armonia universale; cercheremo di comprendere, e non di condannare subito come un errore, quel che non è perfettamente d'accordo con le nostre vedute. A tale sorgente di diversità tra i nostri punti di vista scientifici se ne aggiunge così un'altra, pel fatto che ogni singolo individuo ha un diverso campo di esperienza. Della realtà totale viene incontro a ciascuno, per così dire, un ritaglio. Questo viene elaborato dal suo intelletto, servendogli così da tramite per avviarsi all'idea. Sebbene, dunque, noi percepiamo tutti la stessa idea, la percepiamo però sempre in campi differenti. Dunque soltanto il *risultato finale* al quale giungiamo può essere *il medesimo*; mentre le vie possono essere *diverse*. In genere, non importa affatto che i singoli concetti e giudizî dei quali il nostro sapere si compone, siano d'accordo; l'importante è che alla fine essi ci conducano a *navigare al seguito dell'idea.* Ivi devono, per ultimo, incontrarsi tutti gli uomini, se un pensare energico li conduca al di là del punto di vista particolare. È possibile che un'esperienza circoscritta o uno spirito improduttivo ci portino a una veduta *unilaterale* e incompleta; ma anche la minima somma di quanto sperimentiamo deve alla fine condurci all'idea; perchè all'idea noi non ci eleviamo in grazia di un'esperienza più o meno ampia, ma soltanto per le nostre facoltà in quanto siamo personalità umane. Un'esperienza limitata può avere soltanto la conseguenza che noi *esprimiamo* l'idea in modo unilaterale, che disponiamo di mezzi troppo scarsi per portare ad espressione la luce che in noi risplende; ma non potrà impedirci del tutto di far sorgere in noi quella luce. Che poi la nostra *concezione* della scienza, o, in genere, del mondo,

sia anche completa, è un'altra questione, tutta diversa da quella della sua profondità spirituale. Se ora ci riaccostiamo a Goethe, riconosceremo, di fronte alle spiegazioni da noi date in questo capitolo, molte delle sue esposizioni come semplici conseguenze di queste ultime. Questo rapporto tra autore e interprete sembra a noi il solo rapporto giusto. Quando Goethe dice: « Se conosco il mio rapporto con me stesso e col mondo esterno, io lo chiamo verità; e così ciascuno può avere la propria verità, eppure è sempre la stessa », (*Detti in prosa*), ciò è comprensibile soltanto con le premesse suesposte.

2. - Metodo dogmatico e metodo immanente

Si forma un giudizio scientifico collegando tra loro o due concetti, o una percezione con un concetto. Appartiene alla prima specie il giudizio: « Non c'è effetto senza causa »; alla seconda: « Il tulipano è una pianta ». Inoltre, nella vita quotidiana si conoscono dei giudizî nei quali una percezione viene unita a un'altra percezione; per esempio: « La rosa è rossa ». Quando formuliamo un giudizio, lo facciamo per questa o quella ragione. Su tale ragione si possono avere due opinioni diverse. L'una presuppone che le ragioni obiettive per le quali il giudizio che formuliamo *è vero*, stiano al di là di quanto ci è dato nei concetti o nelle percezioni che costituiscono il giudizio. *Secondo questa opinione, la ragione per cui un giudizio è vero, non coincide con le ragioni soggettive per le quali lo pronunziamo.* Le nostre ragioni *logiche* non hanno in tal caso nulla a che fare con le ragioni *obiettive*. Può darsi che questa opinione proponga una via per giungere alle ragioni obiettive del nostro giudizio; ma i mezzi dei quali dispone *il nostro pensiero* conoscitivo sono a ciò insufficienti.

Per la conoscenza, l'essere obiettivo che determina le mie asserzioni si trova in un mondo a me sconosciuto; nel mio mondo sta soltanto la mia asserzione, con le sue ragioni formali (assenza di contraddizioni, appoggio su diversi assiomi, ecc.). Una scienza che si fonda su tale opinione, è *dogmatica*. È tale la filosofia teolo-

gizzante che poggia sulla fede nella rivelazione, come pure la moderna scienza sperimentale; poichè non esiste solo un *dogma della rivelazione*, ma anche un *dogma dell'esperienza*. Il dogma della rivelazione trasmette all'uomo verità su cose che si sottraggono interamente alla sua visuale. Egli non conosce il mondo sul quale gli viene prescritto di credere ad asserzioni bell'e fatte. Non gli è dato accostarsi alle ragioni di queste; perciò non può mai acquistare una comprensione *del perchè* siano vere; può acquistare in proposito una *fede*, ma non un *sapere*. Di fronte a queste, sono però puri dogmi anche le asserzioni di quella scienza sperimentale che crede ci si debba fermare alla pura e semplice esperienza e solamente osservare le sue variazioni, descriverle e sistematizzarle, senza innalzarci alle condizioni che alla semplice esperienza immediata *non sono ancora date*. Anche in questo caso non otteniamo la verità attraverso la comprensione della cosa, ma essa ci viene imposta da fuori. Io vedo quel ch'esiste ed avviene, e lo registro; ma il relativo *perchè* sta nell'oggetto. Io vedo soltanto la conseguenza, non la causa. Un tempo, la scienza era retta dal *dogma della rivelazione*, oggi lo è da quello dell'*esperienza*. Una volta appariva presunzione scrutare le *ragioni* delle verità rivelate; oggi è ritenuta un'impossibilità di sapere altro all'infuori di ciò che enunciano i fatti. « *Perchè* essi parlino così e non altrimenti » è ritenuto non sperimentabile e perciò irraggiungibile.

Le nostre considerazioni hanno mostrato che l' assumere una ragione per cui un giudizio *è vero*, all'infuori di quella per cui noi *lo riconosciamo tale*, è un assurdo. Se procediamo sino al punto dove l'essenza d'una cosa sorge in noi come idea, scorgiamo in questa qualcosa di completamente conchiuso in sè, che da se stesso si regge e si sostiene, e non ha bisogno di nessun' altra spiegazione da fuori, sì che ad essa possiamo attenerci. Purchè ne abbiamo la capacità, vediamo che l'idea ha in sè tutto quanto la costituisce, e che in essa si ha tutto quanto si può chiedere. Tutto il fondamento dell'essere si è riversato nell'idea, per intero, senza riserve, sì che fuori di essa non possiamo cercarlo in nessun luogo. Nell'idea non si ha dunque un'*immagine* di ciò che cerchiamo nelle cose, ma il cercato stesso. Quando le parti del nostro mondo di idee confluiscono nei giudizî, ciò avviene per opera del loro stesso contenuto,

non per ragioni estranee ad esso. Nel nostro pensiero sono immediatamente presenti le ragioni obiettive, non solo formali, delle nostre asserzioni.

Con ciò viene respinta l'opinione che ammette una realtà assoluta extra-ideale da cui verrebbero sostenute tutte le cose, incluso il pensiero stesso. Per questa concezione il fondamento dell'esistente non può, in genere, trovarsi in ciò che è da noi raggiungibile; non è innato nel mondo che ci è dato, esiste al di fuori di esso; è un'entità a sè, che esiste a lato del mondo. Questa concezione si può chiamare *realismo*. Essa sorge in due forme: o ammette una pluralità di esseri reali che stanno alla base del mondo (Leibnitz, Herbart) oppure una realtà *unitaria* (Schopenhauer). Tale *esistente* non può mai essere riconosciuto come identico all'idea; è già presupposto essenzialmente diverso da essa. Chi diviene cosciente del chiaro significato del problema dell'essenza dei fenomeni non può essere seguace di questo realismo. Che senso ha chiedere quale sia l' *essenza del mondo*? Solo questo, che quando mi faccio incontro a un oggetto, sorge in me una voce che mi dice: Quell'oggetto, in ultima analisi, è altro da ciò ch'io percepisco coi sensi. Ciò ch'esso è, già lavora in me, urge verso la sua manifestazione mentre io scorgo l'oggetto fuori di me. Io chiedo una tale spiegazione solo perchè il mondo ideale che in me lavora mi spinge a spiegare per suo mezzo il mondo che mi circonda. Per un essere sprovvisto d' idee che urgano verso la manifestazione, non esiste una spinta a *spiegare* ulteriormente le cose; esso è pienamente soddisfatto dell'apparenza sensibile. L'esigenza d'una spiegazione del mondo nasce dal bisogno, da parte del pensiero, di fondere, con la realtà apparente, il contenuto ad esso raggiungibile, di compenetrare ogni cosa con la comprensione, di fare, di quel che *vediamo, udiamo*, ecc., qualcosa che *comprendiamo*. Chi considera queste proposizioni in tutta la loro portata, non può assolutamente essere seguace del suesposto realismo. Voler spiegare il mondo per mezzo d'un reale che non sia idea, è una tale contraddizione, che non si riesce nemmeno a capire come mai sia stato possibile sostenerla. Non possiamo sentire il bisogno, nè, in genere, vi sarebbe mai la possibilità di spiegare la realtà per noi percepibile a mezzo di qualcosa che non si facesse valere nel nostro pensiero, che, anzi, ne differisse fondamentalmente. Prima

di tutto: donde dovrebbe nascere in noi il bisogno di spiegare il mondo per mezzo di qualcosa che non ci s' imponesse da nessuna parte e che a noi si nascondesse? E, pur supponendo che ci venisse incontro, nascerebbe a sua volta la domanda: In quale forma e dove? Nel pensiero non può essere. Forse nella percezione esteriore o interiore? Nemmeno; perchè quale senso avrebbe mai spiegare il mondo dei sensi a mezzo di qualcosa di qualitativamente equivalente? Resterebbe solo una terza possibilità: la presupposizione che noi avessimo la facoltà di raggiungere quella essenza extra-ideale e massimamente reale per altre vie che per quelle del pensiero e della percezione. Chi fa tale presupposizione è caduto nel misticismo; e di questi non abbiamo da occuparci; chè a noi importa solo il rapporto del pensiero con l'essere, dell'*idea* con la *realtà*. Una teoria della conoscenza per il misticismo dovrebbe scriverla un mistico. Il punto di vista dell'ultimo *Schelling*, secondo il quale noi, con l'aiuto della nostra ragione, possiamo svolgere soltanto il *Was* (1) del contenuto del mondo, ma non il *Dass*, ci sembra estremamente assurdo. Perchè per noi il *Dass* è la premessa del *Was*, e non sapremmo come giungere al *Was* di una cosa il cui *Dass* non fosse stato già prima assicurato. Il *Dass* è già immanente nel contenuto della mia ragione, mentre afferro il suo *Was*. Questa supposizione di Schelling, che noi si possa avere un contenuto positivo del mondo senza la persuasione ch'esso esista, e che questo *Dass* si debba acquistare solo per mezzo d'un'esperienza *superiore*, ci appare talmente incomprensibile di fronte a un pensiero che comprenda se stesso, che dobbiamo ritenere che Schelling stesso, nella sua età più avanzata, non comprendesse più il punto di vista della sua gioventù, che aveva fatto così profonda impressione su Goethe.

Non è lecito ammettere forme d'esistenza superiori a quelle spettanti al mondo delle idee. Solo perchè l'uomo non è, spesso, in grado di comprendere che l'essere dell'idea è immensamente più alto e più pieno di quello della realtà percepita, egli va in cerca d'una realtà ancora superiore. Ritiene l'essere dell'idea come un che di chimerico, mancante di saturazione reale, e non se ne appaga; non

---

(1) « *Was* » sta per l'insieme dei caratteri del contenuto del mondo; « *Dass* » significa l'affermazione stessa dell'esistenza di tale contenuto.

è capace di afferrare l'idea nella sua positività; la possiede solo come astrazione, senza intravvederne la perfezione interiore e la solidità. Ma alla cultura si deve richiedere ch'essa lavori fino a innalzarsi a quel punto di vista superiore dove viene considerato come *reale* anche un *essere* che non si veda con gli occhi e non si tocchi con le mani, ma si afferri con la ragione. Noi abbiamo dunque veramente fondato un *idealismo* che è al tempo stesso *realismo*. Il nostro filo di pensiero è il seguente: il pensare, movendo dall'idea, urge verso la spiegazione della realtà; nasconde questo urgere nella domanda: *Che cosa è l'essenza della realtà?* Del contenuto di questa essenza stessa noi ci informiamo solo al termine della scienza; non facciamo come il realismo che presuppone un reale per dedurre poi da quello la realtà. Ci differenziamo dal realismo per la nostra piena consapevolezza d'avere soltanto *nell'idea* il mezzo per spiegare il mondo. Anche il realismo ha *solo* questo mezzo, ma non lo sa. Esso deduce il mondo dalle idee, ma crede di dedurlo da qualche altra realtà. Il leibniziano mondo delle monadi non è se non un mondo di idee; ma Leibnitz crede di possedere in esso una realtà superiore a quella ideale. Tutti i realisti commettono lo stesso errore: escogitano degli esseri e non si avvedono di non uscir fuori dall'idea. Noi abbiamo respinto questo realismo, poichè s'inganna riguardo all'essenza ideale del suo fondamento del mondo; ma abbiamo anche respinto quel falso idealismo il quale ritiene che, non potendo noi trascendere l'idea, non possiamo nemmeno trascendere la nostra coscienza, e che quindi tutte le rappresentazioni a noi date, e il mondo intero, non siano altro che soggettiva apparenza, un sogno che la nostra coscienza sogna (Fichte). Questi idealisti, a loro volta, non comprendono che, sebbene noi non possiamo andar oltre l'idea, pure *nell'idea* abbiamo quell'elemento oggettivo che è fondato in se stesso e non nel soggetto. Essi non considerano che, sebbene non si possa uscire dall'unità del pensiero, pure col pensiero ragionevole penetriamo proprio nella piena oggettività. *I realisti non comprendono che l'oggettivo è idea, e gli idealisti non comprendono che l'idea è oggettiva.*

Dobbiamo ancora occuparci dei puri empiristi che ritengono un'illecita deduzione filosofica ogni spiegazione del reale per mezzo dell' idea ed esigono che ci si attenga al sensibilmente percepibile.

Contro questo punto di vista possiamo dire semplicemente che la *sua* esigenza può essere unicamente *formale, di metodo*. Il dire che ci si debba arrestare al dato significa solo che dobbiamo appropriarci quel che ci viene incontro. Sull'*essenza* del dato, può decidere meno di ogni altro *questo* punto di vista; poichè quell'essenza gli deve appunto venire incontro dal dato stesso. Ci è affatto incomprensibile come si possa associare all'esigenza dell'esperienza pura, quella di non trascendere il mondo sensibile, posto che l'idea può, ad ugual titolo, soddisfare l'esigenza dell'*esser data*. Il principio positivistico dell'esperienza deve lasciare del tutto aperta la questione di *che cosa* sia dato; quindi si accorda benissimo con un risultato idealistico dell'indagine. Allora però tale esigenza coincide anche con la nostra. E nella nostra concezione si riuniscono tutti i punti di vista *in quanto sono giustificati*. Il nostro punto di vista è idealismo, perchè vede nell'idea il fondamento del mondo; è realismo, perchè qualifica l'idea come il reale; ed è positivismo o empirismo, perchè non vuol giungere al contenuto dell'idea per mezzo d'una costruzione aprioristica, ma come a un dato. Abbiamo un metodo empirico che penetra nel reale e nel risultato idealistico dell'indagine trova, alla fine, il proprio appagamento. Noi non vogliamo, da un dato noto, dedurre un non-dato che ne formerebbe la base, lo condizionerebbe. Respingiamo un'argomentazione di cui uno dei termini non sia dato. L'argomentare non è che un trapassare da elementi dati ad altri elementi altrettanto dati. Nel sillogismo noi colleghiamo *a* con *b* per mezzo di *c*; ma tutto deve essere *dato*. Se Volkelt dice che il nostro pensiero ci spinge a fare una premessa al dato e a trascenderlo, noi diciamo: Ciò che ci spinge nel nostro pensiero è già quello che vogliamo aggiungere all'immediatamente dato. *Perciò dobbiamo respingere ogni metafisica*. Non vuol forse la metafisica spiegare il dato a mezzo di un *non-dato*, di un dedotto? (Wolf, Herbart). Noi vediamo nel dedurre solo un'attività formale che non conduce a nulla di nuovo, ma produce soltanto dei nessi tra varî elementi positivamente presenti.

3. - Sistema della scienza

Quale forma ha la scienza compiuta, alla luce del modo di pensare goethiano? Anzi tutto dobbiamo ricordare che il *contenuto* complessivo della scienza è un dato; dato, in parte, quale mondo sensibile dall'esterno, in parte, quale mondo di idee, dall'interno. Dunque tutta la nostra attività scientifica consisterà nel superare la forma in cui questo contenuto complessivo del dato ci viene incontro, per raggiungerne un'altra atta ad appagarci. Questo è necessario, dato che l'intima unità del dato ci resta occulta, nella prima forma in cui ci si presenta quando ci appare solo la sua superficie esteriore. Ora tale attività metodica, che stabilisce il nesso accennato, si svolge diversamente, a seconda del campo di fenomeni che prendiamo a studiare. Il primo caso è il seguente. Abbiamo dinanzi a noi una molteplicità di elementi dati ai sensi, che stanno tra loro in reciprocità di azione. Tale reciprocità ci si chiarisce quando ci approfondiamo idealmente nella cosa. In tal caso uno di quegli elementi ci appare più o meno determinato nell'uno o nell'altro modo dagli altri. Le condizioni di sistema dell'uno ci diventano comprensibili attraverso quelle degli altri. Noi deduciamo un fenomeno dall'altro: deduciamo il fenomeno della pietra riscaldata, quale effetto, dal raggio solare, quale causa. In questo caso spieghiamo quel che percepiamo in un oggetto, deducendolo da un altro oggetto ugualmente percepibile. Vediamo in qual modo si presenti in questo campo la legge ideale: essa abbraccia gli oggetti del mondo sensibile, sta sopra di essi; determina il modo di agire di un oggetto secondo date leggi, riconoscendolo come condizionato da parte di un altro oggetto. Qui abbiamo il cômpito di disporre la serie dei fenomeni in modo che l'uno proceda per necessità dall'altro, e che insieme formino un tutto compenetrato da leggi. L'ordine dei fenomeni ch'è spiegabile in questo modo è *la natura inorganica*. Ora, nell'esperienza, i singoli fenomeni non ci si presentano affatto in modo che i più vicini nello spazio e nel tempo siano i più vicini anche riguardo alla loro intima essenza. Bisogna prima passare dalla vicinanza spaziale e temporale alla vicinanza concettuale. Di fronte a un fenomeno

dobbiamo cercare quelli che ad esso si connettono immediatamente riguardo alla loro essenza. Dobbiamo mirare ad accostare tra loro una serie di fatti che si completino, si sorreggano, si portino a vicenda. Da ciò otteniamo un gruppo di elementi sensibili della realtà che agiscono l'uno sull'altro; e il fenomeno che si svolge dinanzi a noi consegue immediatamente dai relativi fattori, in modo chiaro e trasparente. Un tale fenomeno noi lo chiamiamo, con Goethe, fenomeno-tipo o fatto fondamentale. *Tale fenomeno-tipo è identico alla legge obiettiva di natura.* Il suindicato ravvicinamento di fatti può farsi semplicemente nel pensiero, come quando io penso i tre fattori determinanti che sono in giuoco quando lancio una pietra orizzontalmente: 1) la forza di propulsione, 2) l'attrazione terrestre e 3) la resistenza dell'aria; e poi, da questi fattori, deduco la traiettoria della pietra lanciata. Oppure io posso anche portare realmente a contatto i singoli fattori e poi attendere il fenomeno che segue dalla loro reciproca azione. Questo è il caso nell'*esperimento*. Mentre un fenomeno del mondo esterno ci è oscuro perchè conosciamo soltanto il condizionato (fenomeno) e non la condizione, il fenomeno fornito dall'esperimento ci è invece chiaro perchè noi stessi abbiamo messo insieme i fattori condizionati. *Questa è la via dell'indagine della natura: ch'essa parta dall'esperienza per vedere che cosa è reale: proceda poi all'osservazione per vedere perchè ciò sia reale, e salga poi all'esperimento per vedere che cosa possa essere reale.*

Purtroppo sembra essere andato smarrito appunto quel saggio di Goethe che meglio di tutti sarebbe potuto servire d'appoggio a queste vedute. Era la continuazione del saggio sull'*Esperimento quale intermediario tra il soggetto e l'oggetto.* Vogliamo, partendo da quest'ultimo, cercare di ricostruire il possibile contenuto del primo, secondo l'unica fonte a noi accessibile, cioè l'epistolario tra Goethe e Schiller. Il saggio *L'esperimento ecc.* era risultato dagli studî che Goethe aveva intrapresi per giustificare i suoi lavori di ottica. Poi era rimasto lì finchè, nel 1798, il poeta riprese quegli studî con nuovo vigore, sottoponendo, in unione con Schiller, i principî fondamentali del metodo scientifico-naturale a un'indagine radicale condotta con tutta la serietà e rigorosità scientifica. Il 10 gennaio 1798 Goethe mandò in esame a Schiller il saggio suddetto, e il 13 gennaio annuncia-

va all'amico d'essere disposto a svolgere ulteriormente, in un saggio nuovo, le vedute ivi esposte. Egli intraprende infatti tale lavoro, e già il 17 gennaio spedisce a Schiller un breve trattato contenente un'esposizione dei metodi della scienza naturale. Ora questo trattato non si trova nelle *Opere*. Sarebbe indiscutibilmente quello che offrirebbe i migliori punti d'appoggio per apprezzare le idee-basi di Goethe sul metodo scientifico. Noi però possiamo riconoscere i pensieri ivi contenuti, nell'esauriente lettera di Schiller del 19 gennaio 1798 (cfr. *Epistolario*), tenendo pure conto di tutte le aggiunte e convalidazioni che, in proposito, si trovano nei *Detti in prosa*.

Goethe distingue tre metodi d' indagine scientifica naturale, poggianti su tre diverse interpretazioni dei fenomeni. Il primo metodo è l'empirismo comune, che non oltrepassa il *fenomeno empirico*, l'immediato dato di fatto. Esso si ferma ai singoli fenomeni. Se l'empirismo comune vuol essere coerente, deve limitare tutta la sua attività a descrivere esattamente, in tutti i suoi particolari, ogni fenomeno che gli si presenti; deve cioè limitarsi a registrare l'empirico dato di fatto. Per l'empirismo comune la scienza non sarebbe altro che la somma di tutte queste descrizioni singole di dati di fatto osservati. Il gradino immediatamente superiore all'empirismo comune è il *razionalismo*. Questo mira al *fenomeno scientifico*; non si ferma più alla semplice descrizione dei fenomeni, ma cerca di *spiegarli* scoprendone le cause, erigendo ipotesi, ecc. È il gradino al quale l'intelletto *deduce* dai fenomeni le loro cause e i relativi nessi. Tanto il primo metodo, quanto il secondo, sono da Goethe dichiarati unilaterali. L'empirismo comune è la rozza non-scienza, in quanto non si solleva mai dalla mera apprensione delle casualità. Invece il razionalismo interpreta il mondo dei fenomeni, apponendovi cause e nessi che non vi sono contenuti. Il primo non sa elevarsi dalla folla dei fenomeni al libero pensare, il secondo la perde di vista, e con essa perde il sicuro terreno sotto i piedi, cadendo nell'arbitrio della fantasia e delle opinioni soggettive. Goethe riprova con le più aspre parole la mania di connettere subito deduzioni con fenomeni, per arbitrio soggettivo; così, ad esempio, nei *Detti in prosa*: « È una brutta cosa, che pure càpita a molti osservatori, quella di congiungere subito a un'osservazione una deduzione, e di considerare le due cose come equivalenti »; e: « Le teorie sono generalmente av-

ventatezze d'un intelletto impaziente, che vorrebbe liberarsi dai fenomeni, e perciò intromette al loro posto immagini, concetti, e spesso soltanto parole. Si intuisce, a volte persino si riconosce ch'è solo un espediente; ma non è forse vero che la passionalità e la partigianeria hanno sempre amato gli espedienti? E a ragione, poichè ne hanno tanto bisogno ». Goethe biasima sopra tutto l'abuso che si fa di determinazioni causali. Il razionalismo, nel suo sbrigliato fantasticare, cerca una causalità là dove, secondo i fatti, essa non esiste. « Il concetto più innato e più necessario, quello di *causa* ed *effetto*, diviene, nell'applicazione, l'occasione di innumerevoli e sempre ripetuti errori ». E, sopra tutto, la sua smania di trovare dei nessi semplici lo conduce a pensare i fenomeni come anelli d'una catena di cause e di effetti, semplicemente allineati l'uno accanto all'altro nel senso della *lunghezza;* mentre la verità è invece, che un qualsiasi fenomeno, *causalmente* determinato da un fenomeno precedente nel tempo, dipende però anche da molti altri influssi. In tal caso si tien conto soltanto della *lunghezza* ma non della *larghezza* della natura. Tutte e due queste vie, l'empirismo comune e il razionalismo, sono per Goethe bensì stazioni di passaggio verso il metodo scientifico più alto, ma appunto solo *tappe* che vanno oltrepassate. A questo superamento conduce l'*empirismo razionale* che si occupa del *fenomeno puro*, il quale è identico all'obiettiva legge di natura. L'*empiria comune,* l'esperienza immediata, ci offre solo *oggetti isolati*, un aggregato di fenomeni singoli, sconnessi, e non ce li mostra come un'ultima conclusione dello studio scientifico, ma come *prima* esperienza. Invece il nostro bisogno scientifico cerca solo fatti concatenati, comprende il singolo soltanto come anello d'un tutto connesso. Così i fatti della natura e il bisogno di comprensione divergono apparentemente. Nello spirito non vi è che connessione, nella natura non vi è che separazione; lo spirito tende alla *specie,* la natura crea solo individui. La soluzione di tale contraddizione risulta dalla considerazione che, da un lato, la forza collegatrice dello spirito è priva di contenuto, dunque incapace, per conto suo, di conoscere alcunchè di positivo, mentre, d'altro canto, la separazione degli oggetti di natura non è fondata nella loro essenza stessa, ma nella loro apparenza spaziale, sì che, appunto penetrando nell'essenza del singolo fenomeno particolare, esso stesso ci conduce alla specie. Es-

sendo gli oggetti della natura, in quanto fenomeni, isolati, occorre la forza connettitrice dello spirito per mostrarne l'*interiore* unità. E siccome la forza dello spirito è per sè vuota, esso deve riempirla con gli oggetti della natura. Così, a questo *terzo gradino*, il fenomeno e la facoltà dello spirito si vengono reciprocamente incontro e *si fondono* in uno; e solo allora lo spirito può sentirsi pienamente appagato.

Un altro campo di indagini è quello in cui il particolare non ci appare come la conseguenza d'un altro particolare che gli sta accanto: non possiamo quindi nemmeno comprenderlo ricorrendo a qualcos'altro dello stesso genere. Qui una serie di elementi sensibili ci appare quale espressione immediata di un principio unitario al quale noi dobbiamo arrivare se vogliamo comprendere il fenomeno singolo. In questo campo noi non possiamo spiegare il fenomeno in base ad effetti provenienti dall'esterno, ma dobbiamo derivarlo da dentro. Quel che prima era determinante, ora è soltanto occasionante. Mentre nel primo campo potevo dire di aver compreso un tutto quando ero riuscito a vederlo come conseguenza d'un'altra cosa, a derivarlo da un fattore condizionante esteriore, qui vengo costretto a porre il problema in un altro modo. Quando conosco l'influsso esterno, non ho ancora la spiegazione del perchè il fenomeno si svolga precisamente in questo modo piuttosto che in un altro. Io devo derivare il fenomeno dal principio centrale di quell'oggetto su cui ha agito l'influsso esteriore. Non posso dire: Questo influsso esteriore ha questo effetto; ma soltanto: A *questo* determinato influsso esterno il principio d'azione interiore risponde in *questa* determinata maniera. Quel che avviene è la conseguenza di un complesso di leggi *interiore*. Devo dunque conoscere questo complesso interiore di leggi, devo investigare ciò che si configura dall'interno all'esterno. Tale principio auto-configuratore, che in questo campo sta alla base di ogni fenomeno e che devo cercare in ogni cosa, è il *tipo*. Siamo qui nel campo della natura organica. Quel che nella natura inorganica è il fenomeno primordiale, nell'organica è il *tipo*. Il tipo è un'*immagine generale dell'organismo*, l'idea di esso; l'animalità nell'animale. Abbiamo dovuto ripresentare qui per necessità di connessione i punti principali di quanto avevamo già esposto in una sezione precedente intorno al « tipo ». Nelle scienze etiche e

storiche, poi, abbiamo a che fare con l'idea nel senso più ristretto. L'etica e la storia sono scienze dell'ideale: le loro realtà sono idee. Tocca alle singole scienze elaborare il dato fino al punto di raggiungere il fenomeno primordiale, il tipo o le idee direttive nella storia. « Se il fisico può arrivare alla conoscenza di ciò che abbiamo chiamato un fenomeno primordiale, egli è in salvo, e con lui lo è il filosofo. Il primo lo è perchè convinto di aver raggiunto il limite della sua scienza, il culmine empirico donde è in grado di abbracciare con lo sguardo, a ritroso, l'esperienza in tutti i suoi gradini, e, dinanzi a sè, di gettare lo sguardo, se pure non vi entra, nel regno della teoria. E lo è pure il filosofo, in quanto accoglie dalle mani del fisico un *quid* ultimo che per lui diventa primo ». (Cfr. la *Teoria dei colori*). Qui infatti comincia il lavoro del filosofo. Egli prende i fenomeni primordiali e li pone nella connessione ideale soddisfacente. Qui vediamo con che cosa si può, secondo la concezione goethiana, sostituire la metafisica: con una osservazione, combinazione e derivazione conformi all'idea dei fenomeni-tipo. In questo senso Goethe si pronuncia ripetutamente sul rapporto tra scienza empirica e filosofia; e in modo particolarmente chiaro nelle sue lettere a Hegel. Negli *Annali* egli parla spesso di uno schema della scienza naturale: se potessimo ritrovarlo, ne ricaveremmo il modo in cui egli stesso si figurava il rapporto reciproco dei singoli fenomeni-tipo, e come li disponesse in una catena necessaria. Se ne ottiene un'idea anche osservando la tabella che, nel quarto capitolo della *Scienza naturale* (1), egli dà di tutti i possibili modi di azione:

Casuale — Meccanico
Fisico — Chimico
Organico — Psichico
Etico — Religioso
Geniale

Nell'ordinamento dei fenomeni-tipo si dovrebbe seguire questa serie ascendente.

---

(1) *Op. scient.* di Goethe, vol. I.

4. - Dei limiti della conoscenza e della formazione di ipotesi

Si parla molto, oggidì, dei limiti del nostro conoscere. La nostra facoltà di spiegare l'esistente arriverebbe soltanto fino a un certo punto, e a quel punto ci si dovrebbe arrestare. Crediamo di cogliere nel segno correggendo questo modo d'impostare il problema. Il porre giustamente i problemi è spesso quel che più importa, poichè con ciò si disperde tutto un esercito di errori. Se consideriamo che l'oggetto, rispetto al quale sorge in noi un bisogno di spiegazione, deve essere dato, è ovvio che il dato stesso non possa imporci un limite. Poichè per potere, in genere, richiedere d'essere spiegato e compreso, esso deve venirci incontro entro la realtà data. Quel che non appare nell'orizzonte del dato, non ha bisogno di spiegazione. Il limite può dunque sorgere solo pel fatto che, di fronte a un oggetto reale dato, ci manchino i mezzi per spiegarlo. Ora il nostro bisogno di spiegazione proviene appunto dal fatto che quel che noi vogliamo predicare del dato, pel cui mezzo vogliamo spiegarlo, si introduce nell' orizzonte del nostro pensiero. Lungi dall' esserci sconosciuta, è proprio l'*essenza* esplicatrice d'una cosa quella che, sorgendo nello spirito, rende necessaria la spiegazione. Sia ciò che dev'essere spiegato, sia ciò che ha da darne la spiegazione, sono presenti. Si tratta solo di congiungere i due. Lo spiegare non è la ricerca di un *quid* ignoto, ma una delucidazione sul reciproco rapporto di due elementi noti. Non dovremmo mai voler spiegare un dato mediante qualcosa di cui non abbiamo nozione. In sede di principio, dunque, non si può in alcun modo parlare di limiti delle possibilità di spiegazione (delle cose). Naturalmente qui qualcuno potrebbe attribuire un'apparenza di ragione alla teoria dei limiti della conoscenza. Può darsi, infatti, che noi sospettiamo la presenza d' un reale, il quale però si sottrae alla nostra percezione; possiamo scorgere tracce ed effetti di una cosa e poi supporre che la cosa esista. Qui si potrebbe forse parlare d'un limite della conoscenza. Ma ciò che supponiamo irraggiungibile, in questo caso non è tale che possa servire a spiegare una cosa *per principio*; è un *quid* percepibile, seb-

bene non percepito. Gli impedimenti che mi vietano di percepirlo non sono limiti di principio, ma limiti puramente esteriori, accidentali, della conoscenza. E possono persino venir superati. Quel che oggi sospetto, domani posso sperimentarlo. Invece per un principio ciò non avviene; per il principio non esistono impedimenti esteriori, i quali, per lo più, dipendono solo dal luogo e dal tempo; il principio mi è dato interiormente. Se non lo scorgo da me, non potrò nemmeno scorgerlo per virtù di altro.

Con ciò è connessa la teoria dell'ipotesi. Un'ipotesi è una supposizione che noi facciamo, e della cui verità non possiamo persuaderci direttamente, ma solo attraverso i suoi effetti. Vediamo una serie di fenomeni che ci è spiegabile solo sulla base di qualcosa che non percepiamo immediatamente. Può una tale supposizione estendersi a un principio? Evidentemente no. Perchè un *quid* interiore, ch' io presuppongo senza scorgerlo, è una contraddizione. L' ipotesi può assumere soltanto qualcosa ch' io non scorgo, è vero, ma che scorgerei tosto non appena riuscissi ad eliminare gli impedimenti esteriori. *L'ipotesi può bensì presupporre un non percepito, ma deve sempre presupporre un percepibile.* Così ogni ipotesi si trova nel caso che il suo contenuto possa essere direttamente confermato da un' esperienza futura. Sono giustificate *soltanto* quelle ipotesi che *possano cessare* d'essere tali; non sono valide quelle *sopra principî centrali della scienza.* Quel che non viene spiegato da un principio positivamente dato, e a noi noto, non è, in genere, atto ad essere spiegato, nè ha bisogno di spiegazione.

5. - Scienze etiche e storiche

La risposta alla domanda: « Che cosa è il conoscere? » ci ha illuminati sulla posizione dell'uomo nell'universo. Ora le vedute a cui siamo arrivati riguardo a questa questione, non possono fare a meno di gettar luce anche sul valore e l'importanza dell'azione umana. Dovremo attribuire un'importanza maggiore o minore a ciò che compiamo nel mondo, a seconda che intenderemo in modo più o meno alto la nostra missione.

Il primo còmpito a cui dovremo ora applicarci sarà quello d'investigare il carattere dell'attività umana. In che rapporto sta quello che dobbiamo riguardare come effetto dell'azione umana, di fronte ad altre attività entro il processo universale? Consideriamo due cose: un prodotto naturale e una creazione dell'attività umana, la forma del cristallo e, diciamo, la ruota d'un carro. In ambedue i casi l'oggetto in questione ci appare come risultato di leggi esprimibili in concetti. La differenza sta soltanto in ciò, che il cristallo dobbiamo vederlo come il prodotto *immediato* delle leggi che lo determinano, mentre per la ruota del carro tra il concetto e l'oggetto si frappone l'uomo. Quello che nel prodotto naturale pensiamo si trovi a base del reale, nella nostra azione lo introduciamo nella reatà noi stessi. Nel conoscere, apprendiamo quali siano le condizioni ideali dell'esperienza sensibile; portiamo a manifestazione il mondo delle idee che già si trova entro la realtà; concludiamo dunque il processo universale in quanto portiamo a manifestazione il produttore che eternamente genera i prodotti, il quale però, senza il nostro pensiero, resterebbe eternamente in essi celato. Ma nell'azione noi completiamo tale processo, trasmutando in realtà, in quanto non lo è ancora, il mondo delle idee. Ora noi avevamo riconosciuto l'idea come quella che sta alla base di tutto il reale, che lo condiziona, che è l'intento della natura. Il nostro conoscere ci conduce a trovare, dagli accenni contenuti nella natura che ci attornia, la tendenza del processo universale, l'intento della creazione. Quando l'abbiamo raggiunto, allora la nostra azione ha il còmpito di collaborare autonomamente alla realizzazione di quegli intenti. E così il nostro agire ci appare una diretta continuazione di quella specie di attività che pervade anche la natura, un'emanazione immediata del fondamento del mondo. Eppure quale differenza tra l'attività della natura e la nostra! Il prodotto naturale non ha affatto in sè la legge ideale da cui appare dominato. Bisogna che gli si faccia incontro qualcosa di superiore, appunto il pensare umano; allora *a questo* appare ciò da cui quello è dominato. Per l'azione umana il caso è diverso. Qui, all'oggetto attivo è immediatamente insita l'idea; e se un essere superiore gli si facesse incontro, non potrebbe trovare nell'attività di quello null'altro se non ciò ch'egli stesso vi ha posto. Poichè un'azione umana perfetta è il risultato dei nostri intenti e soltanto questo.

Se osserviamo un prodotto naturale che agisca sopra un altro, vediamo svolgersi quanto segue: noi vediamo un effetto il quale è determinato da leggi afferrabili in concetti. Ma se vogliamo comprendere l'effetto, non basta che lo mettiamo in relazione con qualche legge, bensì dobbiamo avere un secondo oggetto percepibile, naturalmente dissolvibile anch'esso in concetti. Quando vediamo un'impronta sul terreno, cerchiamo l'oggetto che l'ha prodotta. Questo ci conduce al concetto di un tale effetto, dove la causa di un fenomeno appare a sua volta sotto forma di una percezione esteriore, vale a dire al concetto di *forza*. La forza può venirci incontro soltanto là dove l'idea appare da prima in un oggetto percepibile, e solo in questa forma agisce sopra un altro oggetto. La contrapposizione a ciò si ha là dove la mediazione è eliminata e l'idea si accosta al mondo sensibile in modo immediato. Allora l'idea stessa appare con funzione causale. Ed è qui che si parla di *volontà. La volontà è dunque l'idea stessa intesa quale forza.* È assolutamente illecito parlare di una volontà per sè stante. Quando l'uomo compie un'azione, non si può dire che alla rappresentazione si aggiunga anche il volere. Esprimersi così, significa non avere afferrato chiaramente i concetti. Infatti: che cos'è la personalità umana, se si prescinde dal mondo delle idee che la riempiono? Evidentemente un'esistenza attiva. Chi la intendesse diversamente, cioè come un prodotto naturale morto, inattivo, la metterebbe al pari del sasso della strada. Ma quest'esistenza attiva non è nulla di reale, è un'astrazione senza contenuto, che non si può afferrare. Se si vuole afferrarla, se si vuole un contenuto, si trova appunto il mondo delle idee in atto di agire. Ed. v. Hartmann fa di quest'astrazione un secondo principio costitutivo del mondo, *accanto* all'idea. Ma esso non è altro che l'idea stessa, soltanto in una data sua forma di manifestazione. Volontà senza idea sarebbe *nulla*. Non si può dire lo stesso dell'idea, poichè l'attività è un suo elemento, mentre essa è l'essenza portatrice di se stessa.

Questo per caratterizzare l'attività umana. Passiamo ora a un'ulteriore sua caratteristica essenziale, che risulta con necessità dal fin qui detto. Lo spiegare un processo della natura è un risalire alle condizioni che lo determinano; una ricerca dell'elemento produttore di fronte al prodotto dato. Se io percepisco un effetto e poi

ne cerco la causa, tali due percezioni non bastano affatto al mio bisogno di spiegazione. Devo risalire alle leggi secondo le quali *questa* causa produce *questo* effetto. Per l'azione umana il caso è diverso. Qui è la stessa legge che determina un fenomeno, che entra in azione; ciò che costituisce un prodotto si presenta esso stesso sulla scena dell'azione. Abbiamo a che fare col manifestarsi di un'esistenza di fronte alla quale non occorre andare in cerca di condizioni determinanti nascoste più in fondo. Abbiamo compresa un' opera d'arte quando conosciamo l'idea che vi si è incorporata; non abbiamo bisogno di cercare un ulteriore nesso regolato da leggi tra l'idea (causa) e l' opera (effetto). Così comprendiamo l' azione di un uomo di Stato quando conosciamo i suoi intenti (idee); non occorre che andiamo al di là di ciò che si manifesta. *I processi naturali si distinguono dunque dalle azioni umane pel fatto che in quelli la legge è da considerarsi come lo sfondo determinante dell'esistenza manifesta, mentre in queste ultime l'esistenza stessa è legge e non appare determinata da altro che da se stessa.* Perciò ogni processo naturale si scinde in un determinante e in un determinato, di cui il secondo segue *di necessità* dal primo, mentre l'azione umana si determina unicamente da sè. E in questo sta l'*agire in libertà.* In quanto gli intenti della natura, che stanno dietro i fenomeni e li determinano, penetrano nell'uomo, diventano essi stessi *fenomeno*; ma ora non hanno, per così dire, più nulla alle spalle. Mentre tutti i processi naturali sono soltanto manifestazione dell'idea, l'azione umana è l'idea agente stessa.

In quanto la nostra teoria della conoscenza è arrivata alla conclusione, che il contenuto della nostra coscienza non è solo un mezzo per formarci un'immagine del fondamento del mondo, ma che questo fondamento stesso, nella forma sua più propria, si manifesta nel nostro pensiero, non possiamo fare a meno di riconoscere immediatamente, anche nell'azione umana, l'incondizionato agire di quel fondamento stesso. Noi non conosciamo una guida del mondo che fuori di noi stessi ponga alle nostre azioni uno scopo e una direzione. La guida del mondo ha rinunziato al suo potere; ha messo tutto nelle mani dell' uomo, annientando la sua propria esistenza separata, e ha impartito all'uomo il còmpito di continuare l'opera. L'uomo si trova nel mondo, scorge la natura, e in essa un accenno

a un intento più profondo, determinante. Il proprio pensiero lo rende capace di riconoscere quell'intento, di farne il suo possesso spirituale. L'uomo ha penetrato il mondo e si mette all'opera, a proseguire quegli intenti. Con ciò la filosofia qui esposta è la vera *filosofia della libertà*. Essa non fa dipendere le azioni umane nè dalla necessità naturale nè dall' influsso d' un creatore o guida sito fuori del mondo. Tanto nell'un caso come nell'altro l'uomo *non sarebbe libero*. Se la necessità naturale agisse in lui come negli altri esseri, egli compirebbe le proprie azioni per costrizione, e in tal caso bisognerebbe anche per lui risalire a determinazioni costituenti il fondamento dell' esistenza manifesta; non si potrebbe quindi parlare di libertà. Naturalmente non è affatto esclusa l'esistenza d'innumerevoli azioni umane che cadono solo sotto quest' ultimo punto di vista; ma di tali azioni non libere non possiamo qui occuparci. L'uomo, in quanto è un essere naturale, è anche da comprendersi secondo le leggi che valgono per l'azione naturale. Ma leggi puramente naturali non varranno mai a spiegarlo quale essere conoscente e veramente morale. Qui egli esce dalla sfera delle realtà naturali; e per questa potenza suprema, più ideale che reale, della sua esistenza, vale quanto abbiamo qui stabilito. La vita dell'uomo consiste appunto nell'evolversi dallo stato di un essere puramente naturale a quello che qui abbiamo indicato: egli deve liberarsi da tutte le leggi naturali e arrivare fino a darsi da sè le proprie leggi.

Ma noi dobbiamo respingere anche l'influsso da parte di una guida dei destini umani sita fuori del mondo. Anche in questo caso non si potrebbe parlare di vera libertà, poichè essa guida determinerebbe la direzione dell'azione umana e l'uomo non avrebbe che da eseguire i suoi comandi. Egli non sentirebbe l'impulso all'azione come un ideale che da sè si propone, ma come *comando* della guida. Quindi anche qui il suo agire sarebbe condizionato, non *incondizionato*. Egli non si sentirebbe libero alle spalle, ma dipendente; un semplice mezzo d'esecuzione per gli intenti d'un potere superiore.

Abbiamo veduto che il dogmatismo cerca la ragione per cui una cosa è vera, in un al di là della nostra coscienza, a noi inaccessibile (transsoggettivo), mentre, al contrario, la nostra opinione vede la ragione della verità di un giudizio solo nei concetti che stanno nella coscienza e confluiscono nel giudizio. Chi immagina un fon-

damento del mondo fuori del nostro mondo di idee, pensa che la ragione ideale per cui una cosa viene da noi *riconosciuta* per vera, sia un' altra da quella che la fa essere obiettivamente vera. Così la verità è intesa come dogma. E ciò che nella scienza è il *dogma*, nel campo dell'etica è il *comandamento*. L'uomo, quando cerca nei comandamenti gli stimoli al suo agire, opera secondo leggi il cui fondamento non dipende da lui; egli pensa una regola prescritta alla sua azione da fuori: agisce per *dovere*. Parlare di *dovere* ha un senso soltanto per questa concezione. Agire per *dovere*, significa sentire la spinta da fuori, e riconoscere la *necessità* di seguirla. Ma la nostra teoria della conoscenza, là dove l'uomo si presenta nella sua compiutezza morale, non può ammettere un simile agire. Noi sappiamo che il mondo delle idee è l'infinita perfezione stessa; sappiamo che, con esso, gli stimoli al nostro agire stanno *in noi*; per conseguenza dobbiamo ritenere morale soltanto quell'agire in cui l'azione fluisca solamente dall'idea dell'azione che vive in noi. Da questo punto di vista l'uomo compie un'azione solo pel fatto che la realtà di essa è per lui un bisogno. Egli agisce perchè un impulso interiore (suo proprio) e non una potenza esterna lo spinge. L'oggetto del suo operare, non appena egli se ne formi un'idea, lo riempie così da spingerlo a cercare di realizzarlo. Nel bisogno di realizzare un'idea, nella spinta a svolgere un intento, deve infatti risiedere il solo stimolo al nostro operare. Nell'idea deve estrinsecarsi tutto quel che ci spinge ad agire. Allora non operiamo per dovere, nè mossi da un impulso, ma operiamo *per amore verso l'oggetto* al quale la nostra azione deve applicarsi. Mentre ce lo rappresentiamo, l'oggetto suscita in noi l'anelito verso un'azione ad esso adeguata; e solo una tale azione è libera. Poichè qualora all'interesse che prendiamo all' oggetto dovesse aggiungersi un secondo differente incentivo, il nostro volere non sarebbe più mosso dall'amore per il primo oggetto, ma dal secondo, sì che noi finiremmo col fare quello che *non* vogliamo; compiremmo dunque un'azione *contro* il nostro volere. Questo è il caso nell'agire per *egoismo*: qui il nostro interesse non è rivolto all'azione stessa, ma all'utile ch'essa ci reca. Sentiamo però, al tempo stesso, come una costrizione il fatto di dover compiere quell'azione solo per amore di quello scopo. L'azione stessa non è per noi un bisogno, poichè la tralasceremmo se non avesse per con-

seguenza il vantaggio. Ora un'azione che non si compia per amor suo non è libera. *L'egoismo agisce non-liberamente.* E, in genere, opera non-liberamente ognuno che compia un'azione per un incentivo che non derivi dal contenuto obiettivo di essa. Eseguire un'azione per amore della stessa è agire per *amore. Solo chi nell'agire è mosso dall'amore, dalla dedizione all'obiettività, agisce proprio liberamente.* Chi non è capace di questa dedizione priva di egoismo non potrà mai riguardare la propria attività come *libera.*

Se l'agire dell'uomo non ha da essere altro che la realizzazione del suo proprio contenuto di idee, è naturale che un tale contenuto debba risiedere in lui. Il suo spirito deve operare produttivamente. Infatti, che cosa dovrebbe suscitare in lui l'impulso a compiere qualche cosa, se non un'idea che vada aprendosi il varco dal fondo del suo spirito? Tale idea si dimostrerà tanto più feconda, quanto più sorgerà nel suo spirito in contorni ben determinati e con un contenuto definitivo. Poichè soltanto qualcosa che nel suo contenuto sia pienamente determinato potrà spingerci con ogni forza alla sua realizzazione. Un ideale indistinto, solo oscuramente rappresentato, non è atto a spingere all'azione. Come mai potrebbe infiammarci, se il suo contenuto non è chiaro e palese alla luce del sole? Perciò gli impulsi alla nostra azione devono sempre manifestarsi nella forma di intenti individuali. Tutto quello che l'uomo compie di fecondo deve la sua origine a tali impulsi individuali. Leggi morali generiche, norme etiche e simili, che dovrebbero valere per tutti gli uomini, si dimostrano totalmente prive di valore. Se Kant ritiene morale solo quella legge che si addice a tutti gli uomini, bisogna contrapporgli che ogni azione positiva dovrebbe cessare, e tutto quanto è grande nel mondo scomparire, se ciascuno dovesse fare soltanto ciò che si addice a tutti. No: non simili norme etiche generiche e vaghe, bensì gli ideali più individuali debbono guidare la nostra azione. Non tutte le azioni sono ugualmente degne d'esser compiute da chiunque, bensì questa è adatta per l'uno, quella per l'altro, a seconda della vocazione che ciascuno sente in sè. J. Kreyenbühl disse a questo proposito parole eccellenti nel suo saggio: *La libertà etica in Kant*: « Se la libertà ha da essere la *mia* libertà, e l'azione morale, la *mia* azione, se il buono e il giusto ha da essere realizzato *da me*, dall'azione di questa particolare personalità individuale, deve essere insufficiente

una legge generale che prescinda da ogni individualità e particolarità delle circostanze concorrenti all'azione, e m'imponga di esaminare, prima di compiere qualsiasi azione, se il motivo che ne sta alla base corrisponda alla norma astratta della natura umana in generale, e se, così quale essa vive ed opera in me, possa diventare o no una massima universalmente valida »... « Un tale adattamento a quanto è genericamente comune e abituale renderebbe impossibile ogni individuale libertà, ogni progresso al di là della prosa quotidiana, ogni importante e superiore iniziativa morale ».

Queste considerazioni gettano luce sulle questioni che un'etica generale ha da risolvere. Sovente si considera questa come una somma di regole che dovrebbero dirigere l'azione umana. Da questo punto di vista si contrappone l'etica alla scienza naturale e in genere alla scienza dell'esistente. Mentre quest'ultima ha da trasmetterci le leggi di ciò che sussiste, che è, l'etica sarebbe chiamata a insegnarci quelle di ciò che *dovrebbe* essere. Sarebbe un codice di tutti gli ideali dell'uomo, una risposta esauriente alla domanda: *Che cosa è bene?* Ma una scienza tale è impossibile; non può esserci una risposta generale a tale domanda. Infatti l'agire morale è un prodotto di ciò che opera nell'individuo; è sempre dato in singoli casi, non mai in generale. Non esistono leggi generali su ciò che si deve o non si deve fare. Ci si guardi bene dal considerare come tali le singole massime giuridiche dei diversi popoli. Anch'esse non sono altro che l'emanazione di intenti individuali. Ciò che questa o quella personalità ha sentito come un motivo etico, s'è trasmesso a tutt'un popolo, ed è diventato il *diritto di quel popolo*. Un diritto naturale generico, valido per tutti i tempi e per tutti gli uomini, è un assurdo. Concezioni giuridiche e concetti morali vanno e vengono con la vita dei popoli e persino degli individui. Tutto dipende sempre dall'individualità. È dunque illecito parlare d'un'etica nel senso suesposto. Ma vi sono altre questioni a cui tale scienza può dare risposta, e a cui abbiamo già brevemente accennato in questo scritto. Cito ad esempio: l'accertamento della differenza fra l'azione umana e l'opera della natura, il problema dell'essenza della volontà e della libertà, ecc. Tutte queste singole questioni si possono comprendere in una: Fino a che punto l'uomo è un essere morale? Ma ciò non ha altro scopo che di conoscere la natura morale dell'uomo;

non si chiede che cosa l'uomo debba fare o non fare, bensì che cosa sia, nella sua intima essenza, quello ch'egli fa. Con ciò crolla la parete che divide tutta la scienza in due sfere: la dottrina di ciò che è e la dottrina di ciò che ha da essere. *L'etica è, come tutte le altre scienze, una dottrina di ciò che è.* In questo senso è comune a tutte le scienze la caratteristica unitaria di partire da un dato e di procedere verso le sue condizioni. Ma per l'azione umana stessa non può esistere una scienza; poichè l'azione umana è incondizionata, produttiva, creatrice. La giurisprudenza non è una scienza, ma solo una *raccolta di appunti* sulle abitudini giuridiche che sono proprie all'individualità di un popolo.

Ora l'uomo non appartiene soltanto a se stesso, ma è membro di due complessi superiori. Anzi tutto è membro del suo popolo, al quale lo uniscono usi e costumi, coltura, linguaggio e modi di vedere comuni. Inoltre egli è anche cittadino della storia, singolo membro nel grande processo storico dell'evoluzione umana. Da questa duplice appartenenza a un tutto, il suo libero agire sembra infirmato. Quel ch'egli fa non sembra essere soltanto un'emanazione del suo proprio Io individuale; egli appare *condizionato* dai fattori che ha in comune col suo popolo; la sua individualità sembra annullata dal carattere etnico. Sono io proprio libero, se le mie azioni appaiono esplicabili, non solo mediante la mia natura, ma essenzialmente anche mediante quella del mio popolo? Non agisco io in una data maniera perchè la natura mi ha posto appunto a far parte di *questa* particolare comunità etnica? Lo stesso si può chiedere per l'altra appartenenza. La storia mi assegna un posto per svolgervi la mia azione. Io sono dipendente dall'epoca di coltura nella quale sono nato; sono figlio del mio tempo. Ma se si considera l'uomo come un essere conoscente, al tempo stesso che agente, tale contraddizione si risolve. Grazie alle sue facoltà conoscitive l'uomo penetra il carattere della propria individualità etnica; si rende conto di dove siano avviati i proprî compatrioti. Ciò che sembra determinarlo, egli lo supera, e lo accoglie in sè come rappresentazione pienamente riconosciuta; diventa quindi individuale in lui, e assume totalmente il carattere personale ch'è proprio all'azione *libera.* Lo stesso avviene riguardo all'evoluzione storica entro la quale l'uomo vive. Egli s'innalza alla conoscenza delle idee direttive, delle forze etiche

che vi regnano; allora esse non agiscono più come impulsi coercitivi, ma diventano in lui forze individuali. L'uomo deve appunto ascendere col proprio sforzo, se non vuol essere condotto, ma condurre se stesso. Non deve lasciarsi guidare alla cieca dalle proprie caratteristiche etniche, ma deve innalzarsi alla conoscenza di esse per poter operare *coscientemente* come il suo popolo lo richiede. Non deve lasciarsi trascinare dal progresso della civiltà, ma deve far sue le idee del suo tempo. Per ciò occorre anzi tutto che l'uomo comprenda il suo tempo. Allora egli adempirà in libertà la sua missione, scegliendo il punto giusto per parteciparvi col proprio lavoro. Qui devono inserirsi quali intermediarie le scienze spirituali (storia, storia della coltura e della letteratura ecc.). Nelle scienze spirituali l'uomo ha a che fare con le sue proprie creazioni, con le opere della coltura, della letteratura, dell' arte, ecc. Lo spirituale viene afferrato dallo spirito. E il solo scopo delle scienze spirituali dev'essere quello di far riconoscere all'uomo dove il destino lo ha collocato; egli ha da intendere ciò che è già stato compiuto e ciò che tocca *a lui* di compiere. Per mezzo delle scienze spirituali egli deve trovare il punto giusto per partecipare con la propria personalità al lavoro del mondo. L'uomo deve conoscere il mondo spirituale e secondo tale conoscenza determinare la sua partecipazione ad esso.

Gustav Freytag, nell'introduzione al I volume della sua opera: *Figure del passato tedesco*, dice: « Tutte le grandi produzioni sorte dalla forza del popolo, religione avita, costumi, diritto, forme statali, non sono più per noi il risultato di singoli individui, ma sono creazioni organiche di una vita elevata, che in ogni tempo si manifesta soltanto attraverso l' individuo, e in ogni tempo assomma in sè, in una possente sintesi, la sostanza spirituale degli individui... Così è lecito, senza dir niente di mistico, parlare di un'*anima del popolo*. La vita del popolo, però, non lavora più consapevolmente, come la forza volitiva d'un singolo uomo. Questi rappresenta l'elemento libero, razionale della storia; invece la forza del popolo opera incessantemente, con l'oscura *costrizione* di una *forza primordiale* ». Se Freytag avesse investigata tale vita del popolo, avrebbe certamente scoperto ch'essa si dissolve nell'azione di una somma di singoli individui che superano quell'oscura costrizione, sollevando alla loro coscienza l'inconscio, e avrebbe veduto come

proceda dagli impulsi della volontà individuale, dall'azione libera dell'uomo, ciò ch'egli qualificava come *oscura costrizione*, parlando di un'*anima del popolo*.

Ma un'altra cosa è da considerarsi riguardo all'azione dell'uomo in seno al suo popolo. Ogni personalità rappresenta una potenza spirituale, una somma di forze che cercano la possibilità di operare. Perciò ognuno deve trovare il luogo dove la sua azione possa inserirsi nel proprio organismo etnico nel modo più fecondo. Ch' egli trovi tal posto, non deve essere lasciato al caso. La costituzione dello Stato non ha altro scopo che di provvedere affinchè ciascuno possa trovare un ambiente adeguato per la propria azione. Lo Stato è la forma nella quale si estrinseca l'organismo d'un popolo.

L'etnografia e la scienza politica debbono studiare il modo migliore in cui la singola personalità possa adeguatamente farsi valere, in seno allo Stato. La costituzione deve scaturire dalla più intima essenza d'un popolo. Il carattere del popolo, espresso in singoli articoli, è la migliore delle costituzioni statali. L'uomo di Stato non può imporre una costituzione al popolo. Il capo d'un popolo deve investigare le peculiarità profonde di esso e dare alle sue tendenze latenti una direzione adeguata per mezzo della costituzione. Può accadere che la maggioranza del popolo voglia prendere vie contrarie alla sua stessa natura. In tal caso, dice Goethe, l'uomo di Stato deve lasciarsi guidare da quest'ultima, non già dalle casuali pretese della maggioranza, difendendo così l'*anima del popolo* contro il popolo stesso. (Cfr. *Detti in prosa*).

A ciò dobbiamo aggiungere ancora qualche parola sul *metodo della storia*. La storia deve sempre tener presente che le cause degli avvenimenti storici sono da cercarsi negli intenti, disegni, ecc. individuali degli uomini. Il cercare di derivare i fatti storici da « disegni » risedenti alla base della storia, è un errore. Si tratta sempre degli scopi che questa o quella personalità si è proposta, delle vie da esse battute, ecc. La storia va fondata assolutamente sulla natura umana; le volontà, le tendenze della natura umana sono da studiarsi.

Anche questo che abbiamo detto or ora sulla scienza etica si può suffragare con parole goethiane. « Il mondo razionale va considerato come un grande individuo immortale che ininterrottamente

opera il necessario, rendendosi con ciò signore persino del casuale ». Queste parole di Goethe possono spiegarsi solo mediante il rapporto nel quale vediamo posto l'uomo con l'evoluzione storica. L'accenno a un positivo sostrato individuale dell'azione si trova nelle parole seguenti: « Un'attività incondizionata, di qualunque genere sia, alla fine fa bancarotta ». E: « Anche l'uomo infimo può essere completo, purchè si muova entro i limiti delle sue facoltà e capacità ». La necessità che l'uomo si elevi alle idee direttive del suo popolo e del suo tempo è espressa da Goethe con le parole: « Ciascuno si chieda con quale organo possa anch'egli esercitare, come infatti la eserciterà, la propria influenza sul suo tempo ». E: « Bisogna sapere dove noi ci troviamo e dove gli altri vogliano andare ». La nostra opinione sul « dovere » è riconoscibile nelle parole goethiane: « *Dovere*: quando si ama quello che noi stessi ci comandiamo ».

Abbiamo poggiato l'uomo, quale essere conoscente e operante, assolutamente su se stesso. Abbiamo visto che il suo mondo di idee coincide col fondamento del mondo, e riconosciuto che tutto quanto egli compie è da riguardarsi unicamente quale emanazione della sua propria individualità. Noi cerchiamo dunque il nòcciolo dell'esistenza nell'uomo stesso. Nessuno gli rivela una verità dogmatica, nessuno lo spinge nell'azione. Egli basta a se stesso. Tutto ciò ch'egli è, deve esserlo per virtù propria, non per virtù d'un altro essere; deve trarre ogni cosa dal proprio intimo; dunque anche la fonte della propria felicità. Non abbiamo forse riconosciuto che non può trattarsi di una potenza che diriga l' uomo determinando il contenuto e la direzione della sua esistenza, e quindi condannandolo alla non-libertà? Perciò se l'uomo ha da raggiungere la felicità, ciò può avvenire unicamente per sua propria forza. Come una potenza esteriore non ci prescrive le norme della nostra azione, così non impartirà alle cose la facoltà di risvegliare in noi il senso dell'appagamento, se noi stessi non lo risvegliamo. Piacere e dispiacere esistono per l'uomo soltanto in quanto egli stesso conferisca agli oggetti la facoltà di destare in lui tali sentimenti. Un creatore che determinasse da fuori ciò che deve farci piacere o dispiacere, ci guiderebbe per le dande come bambini.

Con ciò ogni ottimismo o pessimismo sono confutati. L'ottimismo suppone il mondo perfetto e fonte di massima soddisfazione

per l' uomo. Ma se così fosse, l' uomo dovrebbe prima sviluppare *in sè* quei bisogni per cui raggiungerebbe l' appagamento in questione. Egli dovrebbe ricavare dagli oggetti quello di cui sente il bisogno. Il pessimismo crede che il mondo sia costituito in modo da rendere l'uomo eternamente insoddisfatto e infelice. Ma quale creatura miserevole sarebbe l'uomo se, da fuori, la natura dovesse offrirgli l' appagamento! Ogni lamento sull' esistenza che ci rende infelici, sul mondo così duro con noi, deve scomparire di fronte al pensiero che nessuna forza del mondo potrebbe appagarci se, prima, noi stessi non le conferissimo il magico potere per mezzo del quale essa ci solleva e rallegra. L'appagamento deve venirci dalle nostre stesse creazioni, da quello che noi stessi facciamo delle cose. Solo questo è degno di esseri liberi.

X

RAPPORTO FRA IL PENSIERO GOETHIANO ED ALTRE CONCEZIONI

Quando si parla dell'influsso esercitato da pensatori precedenti o contemporanei sull'evoluzione dello spirito di Goethe, non bisogna intenderlo nel senso ch'egli si fosse formato le proprie opinioni fondandosi sulle loro teorie. Il modo in cui egli era portato a pensare e a vedere il mondo era insito in tutta la sua natura, e precisamente fin dalla prima gioventù, e, sotto questo riguardo, rimase poi uguale a se stesso per tutta la vita. Due caratteristiche importanti vanno qui considerate in modo tutto speciale. La prima è la tendenza di arrivare alle fonti, alle profondità dell'essere; in ultima analisi, la fede nell'idea. Goethe è sempre pervaso dall'intuizione di qualcosa di più alto e migliore; e questo è un tratto profondamente religioso del suo spirito. Egli non conosce quel bisogno, proprio a tanta gente, di abbassare fino a sè le cose, spogliandole di ogni santità. *Al contrario, ha il bisogno di intuire sfere più alte e di fare ogni sforzo per elevarsi sino ad esse.* In ogni cosa egli cerca di trovare un lato che la renda sacra. K. J. Schröer lo ha mostrato in modo assai spirituale nei riguardi di Goethe e dell'amore. Tutto ciò ch'è frivolo, leggero, ne è eliminato, e l'amore diventa per Goethe religiosità. Questo tratto fondamentale del suo essere è espresso magistralmente nelle parole goethiane:

Nella purezza del nostro cuore fluttua un anelito a donarsi [liberamente,

per riconoscenza, a qualcosa di più alto, più puro e sconosciuto. ... Noi lo chiamiamo : essere pii.

Ora questo lato del suo essere è connesso inscindibilmente con un altro. Goethe non cerca mai di accostarsi a quell'elemento più alto in modo immediato; ma sempre attraverso la natura. « Il *Vero* è simile al Divino; esso non appare mai immediatamente; dobbiamo indovinarlo dalle sue manifestazioni ». (*Detti in prosa*). Accanto alla fede nell'idea Goethe ha anche un'altra fede: che noi raggiungiamo l'idea attraverso la contemplazione della realtà; non gli viene in mente di cercare la Divinità altrove che nelle opere della Natura, ma in queste cerca sempre di scoprire il lato divino. Quando, ancora ragazzo, egli erige un altare al grande Iddio « *che sta in immediata unione con la Natura* » (cfr. *Poesia e Verità*), tale culto scaturisce già decisamente dalla fede che si possa raggiungere il sommo che ci è dato di raggiungere, coltivando fedelmente il nostro rapporto con la Natura. È dunque innato in Goethe quel modo di osservare le cose che noi abbiamo giustificato con la nostra teoria della conoscenza. Egli si accosta alla realtà con la convinzione che tutto sia soltanto una manifestazione dell'idea: quest'ultima noi l'afferriamo solo elevandoci dall'esperienza dei sensi alla contemplazione spirituale. Tale persuasione era insita in lui, e in base a questa premessa egli osservava il mondo sin dai suoi giovani anni. Nessun filosofo poteva dargli tale persuasione. Non questo dunque Goethe cercava nei filosofi, ma tutt'altro. Sebbene il suo modo di contemplare le cose avesse radici profonde nel suo essere, egli abbisognava pure di un linguaggio per esprimersi. Il suo essere agiva filosoficamente, vale a dire agiva così da potersi esprimere soltanto in formule filosofiche, e giustificare solo su premesse filosofiche. Ma per poter anche portare a chiara coscienza di fronte a sè stesso *ciò ch'egli era*, per arrivare a *sapere* quello che in lui era *azione vivente,* egli interrogava i filosofi. Cercava in essi una spiegazione e una giustificazione del suo proprio essere. A tale scopo studiò in gioventù lo Spinoza, e più tardi s'imbarcò in discussioni scientifiche coi filosofi suoi contemporanei. Nei suoi anni giovanili sembrò al poeta di trovare espresso il proprio essere sopra tutto in Spinoza e in Giordano Bruno. Ed è singolare il fatto ch'egli imparò a conoscere ambedue da

scritti avversarî, e nondimeno riconobbe l'affinità tra le loro dottrine e la sua propria natura. Ciò trova conferma sopra tutto rispetto alle dottrine di Giordano Bruno. Goethe impara a conoscerlo dal dizionario del Bayle, dove Giordano Bruno è violentemente attaccato; eppure ne riceve un'impressione tanto profonda che nelle parti del *Faust*, concepite intorno al 1770, quando egli leggeva il Bayle, si trovano reminiscenze linguistiche di certe sentenze di Bruno (cfr. *Annali*, 1886). Nei suoi *Diarî e Annali*, il poeta racconta d'essersi nuovamente occupato di Giordano Bruno nel 1812; e anche allora l'impressione che ne riceve è poderosa; e in molti dei suoi poemi scritti dopo quell'anno, riconosciamo echi del filosofo di Nola. Ma tutto ciò non vuol dire che Goethe abbia preso o appreso qualcosa da Bruno; trovò in lui soltanto la formula per esprimere quel che già da lungo tempo giaceva nella sua propria anima. Sentiva di esprimere nel modo più chiaro la propria interiorità quando si serviva delle parole di quel pensatore.

Bruno considera la ragione universale quale generatrice e direttrice dell'universo. La chiama l'*artista interiore*, quella che plasma la materia e la forma dall'*interno*. Essa è la causa di tutto quanto esiste, e non vi è essere alla cui vita essa non partecipi con amore. « Per quanto minimo sia un oggetto, porta in sè una parte di sostanza spirituale » (1). Tale era pure l'opinione di Goethe, cioè che noi possiamo giudicare di una cosa soltanto quando vediamo come, dalla ragione universale, essa sia stata collocata al suo posto e in qual modo sia diventata appunto tale, quale ci si presenta. Il percepire coi sensi non basta, poichè i sensi non ci dicono come un oggetto sia connesso con l'idea universale, e che cosa esso significhi per l'insieme. Noi dobbiamo guardare le cose in modo che la nostra ragione ci crei un sostrato ideale sullo sfondo del quale ci appaia poi quello che i sensi ci trasmettono; dobbiamo, secondo l'espressione di Goethe, guardare con gli *occhi dello spirito*. Anche per enunciare questa sua convinzione egli trova in Bruno una formula: « Poichè come non riconosciamo con lo stesso senso e colori e suoni, così non vediamo con lo stesso occhio il sostrato delle arti e il sostrato della natura ». Infatti, « con gli *occhi sensibili*

---

(1) G. Bruno: *Della causa, ecc.*

vediamo quello, e con l'*occhio della ragione*, questo ». Non altrimenti Spinoza. È fondamento della sua dottrina che la Divinità si è effusa nel mondo; quindi il sapere umano non può avere altro scopo che di affondarsi nel mondo per conoscere Dio. Ogni altra via per arrivare a Dio deve apparire impossibile ad ogni uomo che pensi coerentemente nel senso di Spinoza. Poichè Dio ha rinunciato ad ogni esistenza sua propria: Egli non è in nessun luogo fuorchè nel mondo. Noi però dobbiamo cercarlo là dove Egli è. Dunque ogni vero sapere deve essere tale da trasmetterci, in ogni brano di conoscenza del mondo, un brano di conoscenza di Dio. Il *conoscere*, al suo gradino massimo, è dunque un unirsi con la Divinità. Noi lo chiamiamo *sapere veggente*. Conosciamo le cose *sub specie aeternitatis*, vale a dire quali emanazioni della Divinità. Le leggi che il nostro spirito scopre nella natura, *sono* dunque Dio nella sua essenza, non sono soltanto da Lui create. Ciò che noi riconosciamo come necessità logica, è tale perchè gli è immanente l'essenza della Divinità, ossia la legge eterna. Questa era una concezione conforme allo spirito di Goethe. La sua ferma credenza che la natura in ogni sua attività ci riveli il Divino, gli si presentava qui in sentenze di somma chiarezza. « Io mi attengo fermamente e sempre più fermamente alla devozione a Dio dell'Ateista (Spinoza) », egli scrive a Jacobi, quando questi voleva far apparire la dottrina spinoziana in un'altra luce. In ciò risiede l'affinità tra Goethe e Spinoza. E quando, di fronte a tale profonda interiore armonia tra l'essere di Goethe e la dottrina di Spinoza, si suol mettere sempre in rilievo il lato puramente esteriore, e cioè che Goethe era attratto da Spinoza perchè come questi non tollerava che si indicassero cause finali nella spiegazione del mondo, ciò è indizio d'un giudizio superficiale della situazione. Che Goethe e Spinoza respingessero entrambi le cause finali, era solo una *conseguenza* delle loro vedute. Proviamo a porre davvero dinanzi a noi la teoria delle cause finali. Una cosa viene spiegata, nella sua esistenza e costituzione, col dimostrare la sua necessità per qualche altra cosa. Si dimostra: questa cosa è fatta così e così perchè quest'altra è fatta così e così. Ciò presuppone l'esistenza di un fondamento del mondo che stia al di sopra di entrambe e le organizzi in modo ch'esse si adattino l'una all'altra. Ma questo modo di spiegare non ha senso se il fondamento

del mondo è immanente in ogni cosa, poichè in tal caso la costituzione di questa deve apparirci una conseguenza del principio che agisce *in* essa; e cercheremo nella sua natura la ragione perchè essa sia fatta *così* e non altrimenti. Se crediamo che ad ogni cosa sia immanente il Divino, non ci verrà in mente, per spiegare le sue leggi, di andare in cerca di un principio esteriore che gli sia estraneo. Anche il rapporto di Goethe con Spinoza non si può interpretare altrimenti che dicendo: Goethe trovava in Spinoza le formule scientifiche per esprimere il mondo ch'era insito in lui.

Se vogliamo ora passare a studiare il rapporto di Goethe coi filosofi suoi contemporanei, dobbiamo parlare anzi tutto di *Kant*. Kant è generalmente ritenuto il fondatore della filosofia odierna. Al tempo suo egli suscitò un movimento così grandioso che ogni persona colta sentì il bisogno di prendere posizione rispetto a lui. Questa divenne una necessità anche per Goethe, per il quale, però, non poteva essere fruttuosa, a cagione del profondo dissidio fra gli insegnamenti della filosofia kantiana e il modo di pensare goethiano quale noi lo conosciamo. Si può anzi dire addirittura che tutto il pensiero germanico si svolge in due direzioni parallele, di cui l'una è intrisa, per così dire, di pensiero kantiano, e l'altra è vicina al pensiero di Goethe. Ma in quanto la filosofia d'oggi si accosta sempre più a Kant, si allontana da Goethe, e così il tempo nostro va perdendo sempre più la possibilità di comprendere e apprezzare la concezione goethiana del mondo. Vogliamo esporre qui i punti principali della dottrina kantiana in quanto ha interesse per le vedute di Goethe.

Per Kant il punto di partenza del pensiero umano è l'esperienza, vale a dire il mondo che si offre ai sensi (tra cui è compreso il senso interiore che ci trasmette i fatti psichici, storici ecc.). Questo mondo dato è una pluralità di oggetti nello spazio e di processi nel tempo. Non importa quale oggetto si presenti ai miei occhi o quale processo io sperimenti; potrebbe anche essere altrimenti; io posso anche pensare inesistente tutta la molteplicità degli oggetti e dei processi. Ma quel che non posso eliminare col pensiero sono lo *spazio* e il *tempo*. Per me non può esservi nulla che non sia spaziale o temporale. Dato pure che esistesse un oggetto senza spazio nè tempo, io nulla potrei saperne, perchè senza spazio e tempo non posso rappre-

sentarmi nulla. Se tempo e spazio siano da attribuirsi alle cose o no, io lo ignoro; ma so che per me le cose devono apparire in queste forme. Così spazio e tempo sono le premesse della *mia* percezione sensoria. Nulla so della cosa in sè; quel che so è come essa debba *apparirmi* se ha da esistere per me. Con queste sentenze Kant inaugura un nuovo problema; anzi una nuova impostazione di problemi. Invece di chiedersi, al pari dei filosofi anteriori: « Come sono costituite le cose? », egli chiede: « Come devono le cose apparirci affinchè possano diventare oggetto del nostro sapere? ». Per Kant la filosofia è la scienza delle condizioni per cui il mondo è possibile come fenomeno umano. Della cosa in sè non sappiamo nulla. Non abbiamo ancora assolto il nostro còmpito quando siamo arrivati fino alla percezione sensibile di una pluralità nel tempo e nello spazio; aspiriamo a raccogliere tale pluralità in un'unità. E questo è còmpito dell'intelletto. L'intelletto è da intendersi come una somma di attività aventi lo scopo di riassumere il mondo sensibile secondo certe forme pre-tracciate nell'intelletto stesso. Esso riunisce due percezioni sensorie, designando, ad esempio, l'una come causa, l'altra come effetto, oppure, l'una come sostanza, l'altra come qualità ecc. Anche qui è còmpito della scienza filosofica mostrare in quali condizioni l'intelletto possa formarsi un sistema del mondo. Secondo Kant, dunque, il mondo è un fenomeno soggettivo che si presenta nelle forme del mondo sensibile e dell'intelletto. Un fatto solo è certo: che esiste una cosa in sè; il come essa ci appaia, dipende dalla nostra organizzazione. È dunque, naturalmente, assurdo attribuire a quel mondo che l'intelletto forma in unione coi sensi un valore oltre a quello ch'essa ha per la nostra facoltà di conoscere. Ciò diventa più chiaro che mai là dove Kant parla del significato del mondo delle idee. Per lui le idee non sono altro che punti di vista superiori della ragione, sotto i quali vengono comprese le unità inferiori create dall'intelletto. Ad esempio: l'intelletto connette tra loro i fenomeni dell'anima; la nostra ragione, quale facoltà di concepire idee, intende quella connessione *come se* tutto emanasse da un'anima. Ma ciò non ha importanza per la cosa stessa, è solo un mezzo d'orientamento per la nostra facoltà conoscitiva. Tale è il contenuto della filosofia teoretica di Kant in quanto qui può interessarci. Subito scorgiamo in essa il polo opposto di quella goethiana. La realtà data

viene da Kant determinata partendo da noi stessi; essa è tale perchè noi la rappresentiamo così. Kant elude il vero problema gnoseologico. All'inizio della sua critica della ragione egli compie due passi che non giustifica, e questo errore inquina tutto l'edificio filosofico della sua teoria. Egli enuncia subito la distinzione tra oggetto e soggetto, senza chiedersi che significato abbia, in genere, il fatto che l'intelletto intraprenda la separazione di due campi della realtà (soggetto conoscente e oggetto da conoscere). Poi cerca di stabilire *concettualmente* il reciproco rapporto di questi due campi, anche qui senza chiedersi quale senso abbia tale precisazione. Se egli non avesse evitato il problema principale della teoria della conoscenza, avrebbe osservato che la separazione di soggetto e oggetto non è che un punto di transizione del nostro conoscere; che entrambi hanno alla loro base un'unità più profonda, afferrabile con la nostra ragione, e che quello che viene riconosciuto come qualità di una cosa, in quanto questa viene pensata in rapporto a un soggetto conoscente, non ha affatto un valore puramente soggettivo. La cosa è un'unità per la ragione, e la scissione in una « cosa in sè » e in una « cosa per noi » è un prodotto dell' intelletto. Non è quindi lecito dire che quel che si attribuisce a una cosa da un lato, si possa contestarglielo dall'altro. Poichè anche se guardiamo la cosa stessa una volta da questo punto di vista, e un'altra volta da quello, è pur sempre un insieme unitario.

Un errore che permea tutto l'edificio della dottrina kantiana è questo: ch'egli considera la molteplicità sensibile come qualcosa di stabile, e crede che la scienza consista nel ridurre tutta quella molteplicità a un sistema. Egli non sospetta neppure che la pluralità non sia un *quid* ultimo; ch'essa, al contrario, vada *superata* per poterla comprendere; perciò la teoria è per lui semplicemente un'aggiunta che l' intelletto e la ragione apportano all' esperienza. L' idea non è, per lui, qualcosa che alla ragione appare come il sostrato più profondo del mondo dato, dopo ch'essa ha superato la molteplicità che sta alla superficie, ma è solo un principio metodico secondo cui la ragione ordina i fenomeni per poterli più facilmente abbracciare con lo sguardo. Secondo le vedute kantiane sbaglieremmo volendo considerare le cose come derivate dall'idea; noi non possiamo che ordinare le nostre esperienze *come se* esse originassero da

un'unità. Del fondamento delle cose, dell'« in sè », non abbiamo, secondo Kant, nemmeno un sentore. La nostra conoscenza delle cose esiste unicamente in rapporto a noi, è valida soltanto *per la nostra individualità*. Di questa concezione del mondo Goethe non poteva avvantaggiarsi molto. Per lui la considerazione delle cose riguardo a noi stessi restava sempre infima, quella relativa all'effetto degli oggetti sul nostro sentimento di piacere e dispiacere; ma dalla scienza egli richiedeva ben più della semplice indicazione di ciò che gli oggetti sono riguardo a noi. Vediamo il saggio: *L'esperimento ecc.* (1), dove viene determinato il còmpito dello scienziato: egli deve prendere le norme della conoscenza, i dati per il giudizio, non da se stesso, ma dalla cerchia delle cose ch'egli osserva. Con quest'unica sentenza è caratterizzato il profondo contrasto tra il pensiero kantiano e quello goethiano. Mentre in Kant ogni giudizio sulle cose è solo un prodotto di *soggetto* e *oggetto,* ci permette di conoscere soltanto come il soggetto consideri l'oggetto, in Goethe il soggetto s'immerge senza riguardo a sè nell'oggetto, e ricava i dati del giudizio dalla cerchia degli oggetti stessi. Goethe stesso dice perciò dei discepoli di Kant: « Essi mi udivano, sì, ma non erano in grado di rispondermi nulla, *nè, tanto meno, di giovarmi in alcun modo* ». Qualcosa di più il poeta credeva d'aver ricavato dalla kantiana *Critica del giudizio*: di queso punto abbiamo già trattato più sopra.

Di gran lunga più che da Kant, Goethe trasse beneficio, rispetto alla filosofia, dai rapporti con Schiller. Questi lo fece realmente progredire d'un gradino nella conoscenza del proprio modo di guardare le cose. Fino al celebre primo colloquio con Schiller, Goethe era stato solito contemplare il mondo in un certo modo. Aveva osservato le piante, aveva posto alla base del suo studio la pianta-tipo, e da essa derivate le singole forme vegetali. Questa pianta-tipo (ed anche un animale-tipo corrispondente) avevano preso forma nel suo spirito e gli servivano a spiegare i fenomeni relativi. Ma egli non aveva mai riflettuto che cosa fosse quella pianta-tipo secondo la sua natura. Schiller gli aprì gli occhi dicendogli: Essa è un'*idea*. Solo da quel momento Goethe è consapevole del

---

(1) *Op. scient.* di Goethe, vol. II.

proprio idealismo. E se, fino al momento di quel colloquio, egli aveva chiamato la pianta-tipo un'esperienza, perchè credeva di vederla con gli occhi, più tardi, nell'introduzione al saggio sulla metamorfosi delle piante, egli dice: « Così io cercavo ormai l'animale-tipo, vale a dire, in ultima analisi, il concetto, l'*idea* dell'animale ». Teniamo però presente che Schiller non trasmise a Goethe nulla che a questi fosse stato estraneo; anzi, lui stesso (Schiller) si era elevato sino alla conoscenza dell'*idealismo oggettivo* soltanto contemplando lo spirito di Goethe, ma fu lui che trovò il termine per designare il modo di vedere ch'egli riconosceva e ammirava in Goethe.

Poco giovamento ebbe Goethe da Fichte; chè questi si moveva in una sfera troppo estranea al pensiero di Goethe per potergli esser utile. Fichte fondò con straordinario acume la scienza della coscienza; dedusse in modo esemplare, unico, l' attività per la quale l' « Io » trasforma il mondo dato in un mondo pensato. Ma nel far ciò commise l'errore d'intendere tale attività dell'Io, non solo come quella che conferisce al contenuto dato una forma che possa appagare e porre il dato sconnesso in connessioni adeguate; ma la riguardò come una creazione di tutto quanto si svolge nell'« Io ». Perciò la sua teoria appare come un idealismo unilaterale che prende l'intero suo contenuto dalla coscienza. Goethe, che sempre mirava all'oggettivo, poteva trovare ben poca attrattiva nella filosofia fichtiana della coscienza. Gli mancava la comprensione per il campo dov'essa ha valore, mentre l'estensione di scienza universale, che Fichte le dava, non poteva apparire al poeta che come un errore.

Molti più punti di contatto ebbe Goethe con Schelling della prima maniera. Questi era un discepolo di Fichte, ma non solo portò più oltre l'analisi dell'attività dell'Io, bensì perseguì entro la coscienza anche l'attività per la quale la coscienza afferra la *natura*. Ciò che si svolge nell' Io quando conosce la natura era per Schelling, al tempo stesso, l'elemento oggettivo della natura, il suo principio vero e proprio. La natura reale era per lui soltanto una forma consolidata dei nostri concetti sulla natura. Ciò che vive in noi come concezione della natura ci riappare fuori di noi, solo squadernato nello spazio e nel tempo. Quello che come natura ci viene incontro da fuori, è prodotto finito, è solo il condizionato, la forma irrigidita di un principio vivente. Questo principio non possiamo ottenerlo

da fuori attraverso l'esperienza; dobbiamo prima crearlo nel nostro interno. Perciò il nostro filosofo dice: « Filosofare sopra la natura è creare la natura ». La natura, come puro prodotto (*natura naturata*), noi la chiamiamo natura quale oggetto (e solo a questa mira ogni empirismo). La natura quale produttrice (*natura naturans*) noi la chiamiamo natura quale soggetto, (e a questa sola mira ogni teoria). (Cfr. l' introduzione all'*Abbozzo e sistema della filosofia naturale*). « Il contrasto tra empirismo e scienza poggia appunto sul fatto che quello considera il suo oggetto nell'*esistenza*, come qualcosa di finito e compiuto; la scienza invece considera suo oggetto il divenire, qualcosa che debba ancora compiersi ». Da questa dottrina, che Goethe apprese in parte dagli scritti di Schelling, in parte dai suoi rapporti personali col filosofo, il poeta fu nuovamente portato di un gradino più in su. Ora si sviluppò in lui l'opinione che la sua tendenza fosse quella di progredire dal già compiuto, dal prodotto, al producente, a ciò ch'è in via di divenire. E con deciso richiamo a Schelling egli afferma, nel suo saggio sul *Giudizio intuitivo*, di tendere con ogni sforzo « a rendersi degno, attraverso la contemplazione di una natura sempre creante, di partecipare spiritualmente alle sue creazioni ».

E, finalmente, l' ultimo avanzamento da parte della filosofia venne a Goethe da Hegel. Per mezzo di Hegel, infatti, egli capì come si inserisse nella filosofia quello ch' egli chiamava il *fenomeno primordiale*, di cui Hegel comprese nel modo più profondo l' importanza, tanto che egregiamente lo caratterizzò nella sua lettera del 20 febbraio 1821 a Goethe, con le parole: « Il semplice e astratto, ch'Ella molto appropriatamente chiama *fenomeno primordiale*, Ella lo pone a capo; dopo di che scopre i fenomeni più concreti, nascenti dall'aggiungersi di ulteriori circostanze ed azioni, governando tutto il processo così che la serie proceda dalle condizioni più semplici alle più complicate e, così esposto, il complicato, grazie a questa scomposizione, appaia nella sua chiarezza. Andare in questo modo in traccia del fenomeno primordiale, liberarlo dagli altri elementi circostanti per esso casuali, coglierlo, — come si suol dire, — astrattamente, mi appare frutto del grande senso spirituale per le cose della natura, come, in genere, ritengo questo processo caratteristico della vera natura scientifica della

conoscenza in questo campo... Mi sia lecito parlare inoltre a Vostra Eccellenza del particolare interesse che un tale fenomeno primordiale, così individuato, ha per noi filosofi, per la possibilità di adoperare un tale preparato addirittura in pro' della filosofia! Infatti, se il nostro assoluto, da prima grigio o affatto nero, e chiuso a guisa d' un' ostrica, lo abbiamo elaborato portandolo verso l' aria e la luce sì ch'esso ne sia divenuto bramoso, ci occorrono ormai finestre per condurlo completamente fuori, alla luce del giorno; i nostri fantasmi svanirebbero come vapori, se volessimo trasportarli addirittura nella variopinta e confusa società dell'avverso mondo. Qui i fenomeni primordiali di Vostra Eccellenza ci tornerebbero perfettamente a proposito; sotto questa duplice luce spirituale e intelligibile per la sua semplicità, visibile e concreta per la sua sensibilità, i due mondi, il nostro mondo astruso e l'esistenza apparente, s'incontrano e si salutano ». Così, grazie a Hegel, diventa chiara a Goethe l'idea che l'indagatore empirico ha da pervenire fino ai fenomeni primordiali, e che da lì in poi procedono le vie del filosofo. Ma da ciò si palesa pure che il pensiero fondamentale della filosofia hegeliana è una conseguenza del modo di pensare di Goethe. Il superamento dell' umano, l' approfondirsi in esso per ascendere dal creato al creare, dal condizionato al condizionante, sta alla base del pensiero goethiano, ma anche di quello di Hegel. In fondo, Hegel, nella sua filosofia, non vuole offrire altro che l'eterno processo da cui procede tutto ciò che è finito. Egli vuol riconoscere il dato come una conseguenza di quello ch'egli può ammettere come assoluto.

Così, per Goethe, la conoscenza dei filosofi e delle correnti filosofiche significa una progrediente illuminazione su ciò che già vive in lui. Egli non ne guadagna nulla per la sua concezione; solo ne riceve i mezzi per discorrere di ciò che fa e che si svolge nella sua anima.

Le vedute goethiane sul mondo offrono dunque sufficienti punti di appoggio per uno sviluppo filosofico. Ma, a tutta prima, essi furono raccolti soltanto da scolari di Hegel. Gli altri filosofi assumono, di fronte alla concezione goethiana, un atteggiamento dignitosamente negativo. Soltanto Schopenhauer si appoggia in parecchi punti al poeta, da lui sommamente apprezzato. Parleremo in un capitolo successivo della sua apologia della *Teoria*

dei colori. Quel che importa qui è il rapporto generale della teoria di Schopenhauer con Goethe (1). In un punto il filosofo di Francoforte si accosta a Goethe, e cioè dove Schopenhauer respinge ogni derivazione da cause esteriori dei fenomeni a noi dati e ammette unicamente leggi interiori e la derivazione di un fenomeno dall'altro. Ciò apparentemente equivale al principio goethiano di prendere dalle cose stesse i dati per spiegarle; ma appunto solo apparentemente. Infatti, Schopenhauer vuol rimanere entro il fenomenico, perchè, secondo lui, noi non possiamo raggiungere nella conoscenza l'« in sè » che si trova fuori di questo, dato che tutti i fenomeni a noi dati non sono che nostre rappresentazioni, e la nostra facoltà di rappresentazione non ci conduce mai al di là della nostra coscienza; invece Goethe vuol rimanere nel campo dei fenomeni, perchè appunto cerca negli stessi i dati per spiegarli.

Per finire, vogliamo ancora confrontare la concezione goethiana del mondo con le vedute di Ed. v. Hartmann, che rappresentano il fenomeno scientifico più importante del nostro tempo. La filosofia dell'incosciente di questo pensatore è un'opera di somma importanza storica. Tutto il contenuto spirituale del nostro tempo è riflesso in quest'opera e negli altri scritti di Hartmann, che sviluppano da ogni lato ciò che ivi è abbozzato; anzi, per molti riguardi, aggiungono a quest'opera principale nuovi punti di vista. Un'ammirabile profondità di vedute e un sorprendente dominio della materia delle singole scienze distinguono Hartmann. Egli sta oggi sulle vette della coltura. Non occorre essere suo seguace per riconoscergli senza esitazione questa qualità (2).

La sua concezione non è così lontana da quella di Goethe come si potrebbe credere a prima vista. Ciò non potrà certo venir riconosciuto da chi abbia dinanzi a sè soltanto la *Filosofia dell'inco-*

(1) È molto raccomandabile la lettura del saggio di Ad. Harpf: *Goethe e Schopenhauer.* (*Philos. Monatshefte,* 1885). Harph, che già aveva scritto un eccellente articolo sul *Principio della conoscenza goethiana* (*Philos. Monatshefte,* 1884), mostra l'accordo tra il « dogmatismo immanente » di Schopenhauer e il sapere oggettivo di Goethe. Harpf però, schopenhaueriano egli stesso, non scopre la differenza di principio tra Goethe e Schopenhauer. Ciò nonostante la sua trattazione merita ogni attenzione.

(2) Bisogna tener conto del fatto che queste pagine furono scritte più di cinquant'anni or sono. (N. dell'Ed.)

sciente, poichè i decisivi punti di contatto tra i due pensatori si scorgono solo quando si giunga alle *conseguenze* che Hartmann trasse dai suoi principî esponendoli nelle sue opere successive.

La filosofia di Hartmann è idealismo. È vero ch' egli non vuole essere *puramente* un idealista. Tuttavia, quando gli occorre qualcosa di positivo per spiegare il mondo, egli ricorre pur sempre all' idea, e, ciò che più importa, pensa l' idea come quella che sta alla base di tutto. Infatti il suo assumere un incosciente non vuole se non affermare che ciò che esiste nella nostra coscienza come idea, non è necessariamente legato a tale forma di manifestazione entro la coscienza. L'idea non è esistente (efficiente) soltanto là dove è *cosciente,* ma anche in altra forma. Essa è più che mero fenomeno soggettivo; ha un'importanza fondata in se stessa. Non è solamente presente nel soggetto, ma è un principio obiettivo del mondo. Sebbene, *accanto* all'idea, Hartmann ammetta anche la volontà, tra i principî costitutivi del mondo, pure è incomprensibile che vi siano ancor sempre dei filosofi che lo considerano uno schopenhaueriano. Schopenhauer ha spinto all' estremo l' opinione che ogni contenuto concettuale sia mero fenomeno soggettivo della coscienza: nel suo sistema non si può certo affermare che l'idea abbia partecipato, come principio reale, alla costituzione del mondo; per lui. fondamento del mondo è *esclusivamente* la volontà. Perciò Schopenhauer non potè mai arrivare a una trattazione sostanziale delle scienze filosofiche speciali, mentre Hartmann riuscì a svolgere i suoi principî in tutti i campi speciali delle scienze. Mentre Schopenhauer nulla sa dire intorno al vastissimo campo della storia, se non ch'esso è una manifestazione della volontà, Ed. von Hartmann sa trovare, di ogni singolo fatto storico, il nucleo ideale, inserendolo al suo posto nella totalità dell'evoluzione storica dell'umanità. L'essere singolo, il fenomeno particolare, non possono interessare Schopenhauer, poichè di essi egli non sa dire null'altro di essenziale se non che sono una configurazione della volontà. Hartmann, invece, afferra ogni esistenza particolare e mostra come dovunque sia da percepirsi l'idea. Il tratto fondamentale della concezione di Schopenhauer è l'uniformità; della concezione di Hartmann, l'unitarietà. Schopenhauer pone alla base del mondo un uniforme impulso, vuoto di contenuto, Hartmann tutto il ricco contenuto dell'idea. Schopenhauer

pone a base l'unità astratta, in Hartmann troviamo l'idea concreta quale principio, in cui l'unità — o meglio l'unitarietà — non è che una qualità. Schopenhauer non avrebbe mai potuto creare, come Hartmann, una filosofia della storia, nè una scienza della religione. Quando, nei *Problemi filosofici contemporanei*, Hartmann dice: « La ragione è il principio logico formale dell' idea inscindibilmente congiunta con la volontà, e come tale regola e determina, totalmente, il contenuto del mondo »; questa premessa gli dà la possibilità di cercare, in ogni manifestazione che ci appare nella natura e nella storia, il nòcciolo logico che, se *non* afferrabile dai sensi, lo è però dal pensiero, e così di spiegarla. Chi non faccia tale premessa, non potrà mai giustificare il perchè egli creda, in genere, di potersi pronunciare sulle cose del mondo attraverso la riflessione per mezzo di idee.

Col suo idealismo obiettivo Ed. v. Hartmann sta totalmente sul terreno della concezione goethiana del mondo. Quando Goethe dice: « Tutte le cose che percepiamo e di cui parliamo sono solo manifestazioni dell'*idea* » (*Detti in prosa*), e quando esige che l'uomo educhi in sè una facoltà di conoscenza tale che l'idea gli divenga evidente, come ai sensi la percezione esteriore, egli sta su quel terreno dove l'idea non è solo un fenomeno della coscienza, ma un principio obiettivo del mondo; il pensiero è l'illuminarsi entro la coscienza di ciò che costituisce obiettivamente il mondo. Dunque l'essenziale nell'idea non è quel ch'essa è per noi, per la nostra coscienza, ma quello che è in se stessa. Perchè per sua propria natura essa sta quale principio a base del mondo. Perciò il pensiero è la percezione di ciò che è in sè e per sè. Sebbene, dunque, l' idea non si manifesterebbe affatto ove non esistesse la coscienza, essa deve, nondimeno, venire concepita così che la sua caratteristica non stia nell'essere cosciente, bensì in ciò ch'essa è ed ha in se stessa, indipendentemente dal suo divenire cosciente. Perciò, secondo Ed. v. Hartmann, dobbiamo porre a base del mondo l'idea, quale incosciente operante, prescindendo dal suo divenire cosciente. L'essenziale, in Hartmann, è che si cerchi l'idea in tutto ciò che è privo di coscienza.

Ma col distinguere tra cosciente e incosciente non si è ancor fatto molto: questa distinzione, infatti, vale solo *per la nostra coscienza*. Bisogna affrontare l'idea nella sua obiettività, in tutta la

pienezza del suo contenuto; non basta riconoscere che l'idea agisce inconsciamente. bisogna cercare *che cosa sia* questo *quid* che agisce. Se Hartmann si fosse contentato di affermare che l'idea è incosciente, e avesse spiegato il mondo partendo da questo incosciente, cioè da una caratteristica unilaterale dell'idea, non avrebbe fatto altro che aggiungere un nuovo sistema uniforme ai molti altri che fanno derivare il mondo da qualche astratto principio formale. E la prima tra le sue opere principali non può venir scagionata da questa accusa di uniformità. Ma lo spirito di Ed. v. Hartmann è troppo intenso, troppo vasto e profondo nella sua azione, per non riconoscere che l'idea non va intesa solamente come incosciente, ma che in quello che pur si deve chiamare incosciente, ci si deve sprofondare, e, trascendendo questa qualità, raggiungere il suo contenuto concreto per derivarne il mondo dei fenomeni particolari. Così dal monista astratto ch'egli è ancora nella sua *Filosofia dell' incosciente*, Hartmann si è evoluto fino al monista concreto. Ed è l'idea concreta che Goethe cita sotto le tre forme: fenomeno primordiale, tipo, e « idea in senso più stretto ».

La percezione di un elemento obiettivo nel nostro mondo di idee, e la conseguente dedizione ad esso, è quello che della concezione goethiana noi ritroviamo nella filosofia di Ed. v. Hartmann. Attraverso alla sua *Filosofia dell' incosciente*, egli fu condotto a questo abbandonarsi all'idea obiettiva. Poichè ebbe riconosciuto che nel fatto d'essere cosciente non sta l'essenza dell'idea, egli dovette riconoscere quest'ultima anche come cosa obiettiva, esistente in sè e per sè. Però, il fatto di accogliere inoltre, tra i principî costitutivi attivi del mondo, anche la volontà, lo distingue da Goethe. Ma là dove Hartmann è veramente fecondo, il motivo « volontà » non entra affatto in considerazione. Egli lo ammette perchè riguarda l'idea come qualcosa di statico che, per divenire efficiente, abbisogna della spinta della volontà. Secondo lui la volontà sola non può mai arrivare alla creazione del mondo, poichè essa è il vuoto e cieco urgere verso l'esistenza. Se la volontà ha da generare qualcosa, deve aggiungersi ad essa l'idea, poichè soltanto questa dà a quella il *contenuto* della sua azione. Ma che cosa dobbiamo fare di quella volontà? Essa ci sfugge quando vogliamo afferrarla, poichè non si può concepire quel vuoto urgere privo di contenuto. Da ciò consegue

che tutto quanto afferriamo veramente del principio del mondo è idea, *perchè l'afferrabile deve appunto possedere un contenuto*. Possiamo comprendere solo ciò che è dotato di contenuto, non ciò che ne è privo. Se dunque dobbiamo afferrare il concetto di *volontà*, esso deve pure apparirci nel contenuto dell'idea; può apparire soltanto *nell'* idea e *con* l' idea, quale forma del suo manifestarsi, non mai indipendentemente. Quel che esiste deve avere un *contenuto*; un vuoto essere non può esistere. Perciò Goethe rappresenta l'idea come *attiva*, efficiente, non più bisognosa di alcuna spinta. Poichè ciò ch'è pieno di contenuto non può e non deve attendere una spinta ad entrare nell' esistenza da qualcosa che sia privo di contenuto. Perciò, secondo Goethe, l'idea va intesa quale *entelechia*, vale a dire già come un'esistenza attiva; e da questa sua forma di esistenza attiva si dovrebbe da prima fare astrazione, se poi si vuole di nuovo ritrovarla sotto il nome di *volontà*. Anche per la scienza positiva il motivo « volontà » non ha il minimo valore. Infatti nemmeno Hartmann lo adopera quando si accosta al fenomeno concreto.

Se abbiamo riconosciuto nelle vedute di Hartmann sulla natura un' affinità con la concezione goethiana, la troviamo in modo ancor più significativo nell'*etica* di questo filosofo. Ed. v. Hartmann pensa che tutta la corsa alla felicità e l'affannarsi dell'egoismo sia eticamente privo di valore, poichè per questa via noi non possiamo mai arrivare a un appagamento. L'agire per egoismo allo scopo di appagarlo è per Hartmann qualcosa di illusorio. Noi dobbiamo comprendere il cómpito che ci è dato nel mondo e agire puramente per assolverlo, rinunziando a noi stessi. Dobbiamo trovare la nostra mèta nella dedizione all'oggetto, senza pretesa di ricavarne alcunchè per il nostro soggetto. Ma ciò costituisce appunto il tratto fondamentale dell'etica goethiana. Hartmann non avrebbe dovuto sopprimere la parola che esprime il carattere della sua teoria morale: *amore* (1). Quando non solleviamo nessuna pretesa personale, quan-

---

(1) Con ciò non vogliamo affermare che nell'etica di Hartmann non trovi considerazione il concetto di *amore*. Egli lo ha trattato, sia nei riguardi del fenomeno, sia in quelli metafisici (cfr. *Das sittliche Bewusstsein*, II ediz., pag. 223-247, 629-631, 641, 638-641). Solo ch'egli non presenta l'amore come l'ultima parola dell'etica. La dedizione amorevole e pronta a sacrificarsi al processo universale non gli sembra essere una *mèta estrema*, ma solo un *mezzo* per la liberazione dall'inquietudine della vita e il riacquisto della beata pace perduta.

do operiamo solamente perchè spinti da ciò che è obiettivo, trovando nell' azione stessa i motivi dell' azione, allora operiamo moralmente. *Ma in tal caso appunto operiamo per amore.* Ogni volontà propria, ogni movente personale deve sparire. È caratteristico per lo spirito possente e sano di Hartmann che, sebbene da prima egli abbia concepito l' idea nel modo unilaterale dell' incosciente, sia ugualmente arrivato, nella teoria, all' idealismo concreto, e, sebbene nell' etica egli abbia preso le mosse dal pessimismo, questo punto di vista errato lo abbia condotto alla *dottrina morale dell'amore.* Infatti il pessimismo di Hartmann non ha il significato che in esso pongono certuni che volentieri lamentano la sterilità del nostro agire, sperando di averne giustificazione per starsene inoperosi con le mani in mano. Hartmann non si ferma alla lamentazione; ma, al di sopra di ogni siffatto stato d'animo, si solleva ad un'etica pura. Egli mostra la vanità dell'inseguire la felicità, in quanto ne rivela la sterilità; e così ci induce ad essere attivi. Il suo errore sta nell'essere pessimista; ed è forse ancora un residuo di stadi precedenti del suo pensiero. Ma qui dove è giunto ora, egli dovrebbe riconoscere che la dimostrazione empirica che nel mondo del reale prevale l'insoddisfacente, non può giustificare il pessimismo. Poichè l'uomo superiore non può desiderare altro che di doversi conquistare da sè la propria felicità. Egli non la vuole come un dono da fuori; vuole avere la felicità solo nella propria azione. Il pessimismo di Hartmann si dissolve dinanzi al pensiero superiore (di Hartmann stesso). *Appunto perchè il mondo ci lascia insoddisfatti, ci creiamo noi stessi la più bella felicità nel nostro operare.*

Così anche la filosofia di Hartmann ci è a sua volta una dimostrazione di come, partendo da punti di partenza diversi, si possa giungere alla stessa mèta. Hartmann parte da premesse diverse da quelle di Goethe; ma nello sviluppo delle sue idee ci vengono incontro, ad ogni passo, andamenti di pensiero goethiano. Abbiamo esposto qui tutto ciò perchè ci premeva di mostrare l'intima e profonda solidità della concezione goethiana del mondo. Essa è così profondamente radicata nell'essere del mondo, che noi dobbiamo incontrare i suoi tratti fondamentali dovunque un pensare energico penetri fino alle sorgenti del sapere. Ogni caratteristica di Goethe è talmente originale, talmente lontana da qualsiasi secondaria opi-

nione alla moda, che anche un renitente è obbligato a pensare *nel senso suo*. In singoli individui si esprime appunto l'eterno enimma del mondo; nei tempi moderni nel modo più significativo in Goethe; perciò si può affermare addirittura che oggi l' altezza della concezione di un uomo *può essere misurata alla stregua del rapporto in cui essa si trova di fronte alla concezione goethiana del mondo.*

XI

GOETHE E LA MATEMATICA

Uno degli ostacoli che impediscono un giusto apprezzamento dell'importanza di Goethe per la scienza è il pregiudizio che regna sul suo rapporto con la matematica. Questo pregiudizio è duplice. Da un lato si crede ch'egli sia stato nemico di questa scienza ed abbia in malo modo disconosciuta la sua alta importanza per la conoscenza umana; d'altra parte si afferma che il poeta abbia eliminata dalla scienza naturale da lui studiata ogni trattazione matematica per quanto riguarda la fisica, per il solo fatto che alla sua ignoranza in proposito essa riusciva scomoda.

Per quanto riguarda il primo punto bisogna opporre che ripetutamente Goethe ha espresso la sua ammirazione per la matematica in modo così risoluto, che non è assolutamente lecito affermare ch'egli tenesse in dispregio questa scienza. Al contrario, egli vorrebbe che tutta la scienza della natura fosse compenetrata dalla rigorosità ch'è propria alla matematica. « La prudenza che sta nel dedurre da ogni singolo fatto solamente quello che immediatamente lo segue, la dobbiamo apprendere dai matematici; e anche là dove non ci serviamo del calcolo, dobbiamo sempre procedere così come se fossimo obbligati a renderne conto al più severo dei geometri ». « Mi sono sentito accusare d'essere un avversario, un nemico della matematica, *mentre invece nessuno potrebbe tenerla in maggior pregio di me* ».

Quanto al secondo appunto, esso è tale da non poter esser

mosso seriamente da nessuno che sia penetrato con lo sguardo nell'essere di Goethe. Quante volte egli si pronunciò sull'azione di quegli uomini dalla natura problematica, che tendono verso dati scopi, senza curarsi di appurare se così facendo si muovano entro i limiti delle loro facoltà! E dovrebbe egli stesso aver contravvenuto a tale precetto col proclamare opinioni scientifiche a dispetto della propria inefficienza nella matematica? Goethe sapeva che le vie alla *verità* sono infinite, e che ciascuno può percorrere quella che è conforme alle sue facoltà, e arrivare alla mèta. « Ogni uomo deve pensare alla sua maniera; poichè sulla sua via troverà sempre un vero, o una specie di vero, che lo aiuterà nella vita; solo non deve lasciarsi andare, ma deve controllarsi ». (*Detti in prosa*). « L'uomo più mediocre può essere completo, quando si muova entro i limiti delle sue qualità e facoltà; mentre doti eccellenti possono venir oscurate, neutralizzate e distrutte, quando manchi quell' equilibrio richiesto dalle circostanze ».

Sarebbe ridicolo voler affermare che per potere, in genere, ottenere un qualsiasi risultato, Goethe abbia affrontato un campo esorbitante dalla sua visuale. Tutto sta nello stabilire che cosa spetti alla matematica di compiere, e dove cominci la sua applicazione alla scienza naturale. Ora su questo punto Goethe ha svolto davvero le considerazioni più coscienziose. Dove si tratta di determinare i confini della sua forza produttiva, il poeta svolge un acume che viene superato soltanto dalla sua geniale profondità. Su ciò vorremmo anzi tutto richiamare l'attenzione di coloro che sul lavoro scientifico di Goethe non sanno dire altro se non che gli faceva difetto il pensare logico e riflessivo. Ma il modo come Goethe determinava il limite tra il metodo scientifico da lui applicato, e quello dei matematici, rivela una profonda penetrazione nella *natura* della scienza matematica. Egli sapeva esattamente quale sia il fondamento della certezza dei teoremi matematici; s'era formata una chiara rappresentazione del rapporto in cui le leggi matematiche stanno con le altre leggi naturali.

Se una scienza deve avere, in genere, valore conoscitivo, essa deve dischiuderci un determinato campo della realtà; un qualsiasi lato del contenuto del mondo deve esprimersi in essa. Il modo come lo fa, costituisce *lo spirito* della scienza in questione. Goethe doveva

conoscere questo spirito della matematica per sapere che cosa nella scienza naturale sia raggiungibile senza aiuto del calcolo, e che cosa non lo sia. Qui sta il punto importante. Goethe stesso vi ha accennato con la massima precisione, e il modo come lo ha fatto rivela una profonda penetrazione nella natura della matematica.

Cerchiamo di penetrare più addentro in tale natura. Oggetto della matematica è la grandezza; è ciò che ammette un « più » o un « meno ». Ma la grandezza non è qualcosa che esista di per sè. Nella vasta cerchia dell'esperienza umana non c'è un oggetto che sia *pura* grandezza. Accanto ad altri caratteri, ogni oggetto ne ha certuni che sono determinabili a mezzo di numeri. Poichè la matematica si occupa di grandezze, essa non ha per oggetto nessuna cosa dell'esperienza che sia in sè completa, bensì di ogni cosa soltanto quello che si può misurare o contare; e scevera dalle cose tutto quanto può essere sottoposto a queste operazioni. Così ottiene un mondo di astrazioni entro le quali poi lavora. La matematica non contempla le cose, se non in quanto sono grandezze; deve ammettere di trattare qui solo *un lato* del reale, che però ne ha molti altri sui quali essa non ha alcun potere. I giudizi matematici non abbracciano pienamente degli oggetti reali, ma sono validi soltanto entro il mondo ideale di astrazioni che noi stessi abbiamo concettualmente staccato dalla realtà come *un* lato di essa. La matematica astrae dalle cose la grandezza e il numero, stabilisce i rapporti affatto ideali tra grandezze e numeri e si libra così in un puro mondo di pensiero. Gli oggetti della realtà, in quanto sono grandezza e numero, permettono poi l'applicazione delle verità matematiche. È dunque decisamente un errore il credere di poter afferrare, con giudizî matematici, la natura intera nel suo complesso. La natura non è solo quantità, è anche qualità; e la matematica ha a che fare solo col *quanto*. La trattazione matematica e l'altra che guarda puramente al qualitativo devono darsi la mano, e collaborare; allora s'incontreranno nell'oggetto, del quale ciascuna comprende *un lato*. Nei *Detti in prosa* Goethe indica tale rapporto con le parole: « La matematica è, come la dialettica, un organo del senso interno superiore; nella pratica è un'arte, come l'eloquenza. Per ambedue ha valore soltanto la forma; il contenuto è loro indifferente. Che la matematica calcoli centesimi o ducati, che la rettorica difenda il vero o il falso, è per entrambe

perfettamente lo stesso »; e nella *Teoria dei colori*: « Chi non riconosce che la matematica, uno dei più splendidi organi umani, ha servito grandemente alla fisica, *da un lato*? »

In tale riconoscimento Goethe vede la possibilità che uno spirito, non versato nella matematica, possa pure occuparsi di problemi di fisica. Egli dovrà limitarsi al lato qualitativo.

XII

IL PRINCIPIO FONDAMENTALE GEOLOGICO DI GOETHE

Spesso Goethe viene cercato là dove non è assolutamente da trovarsi. Ciò è accaduto, tra l'altro, nei giudizî sulle indagini geologiche del poeta. Assai più che altrove, sarebbe necessario, a questo proposito, che tutto quanto egli ha scritto intorno ai particolari fosse posto in seconda linea, di fronte ai grandiosi intenti da cui prendeva le mosse. Qui egli dovrebbe sopra tutto venir giudicato secondo la sua propria massima: « Nelle opere dell'uomo, come in quelle della natura, sono degni di attenzione specialmente gli intenti », e « *lo spirito* secondo il quale operiamo è la cosa suprema ». Per noi è esemplare, non ciò ch'egli raggiunse, ma il *modo* come lavorò per raggiungerlo. Non si tratta di un'opinione da insegnare, ma di un metodo da comunicare. La prima dipende dai mezzi scientifici del tempo, e può essere superata; il secondo è proceduto dalle grandi disposizioni spirituali di Goethe e resiste anche quando gli strumenti scientifici si perfezionino e l'esperienza si allarghi.

Goethe fu condotto alla geologia dagli incarichi del suo ufficio relativi alle miniere di Ilmenau. Quando Carlo Augusto salì al trono, egli si dedicò con grande serietà a queste miniere ch'erano state a lungo trascurate. Anzi tutto si volevano appurare le cause della rovina, attraverso precise indagini di esperti, per poi fare tutto il possibile per riattivare i lavori. In ciò Carlo Augusto fu aiutato da

Goethe che si occupò della cosa con la massima energia. Ciò lo condusse spesso nelle miniere di Ilmenau, poichè voleva tenersi personalmente al corrente dei lavori; vi andò per la prima volta nel maggio 1776, e poi spesso ancora.

In mezzo al relativo lavoro *pratico* nacque in lui il bisogno *scientifico* di scoprire le leggi di quei fenomeni ch'era messo in grado di osservare da vicino. La vasta visione della natura, che nel suo spirito si andava elaborando sempre più chiaramente (1), lo costringeva a spiegare secondo le proprie vedute ciò che gli si svolgeva ora sotto gli occhi.

Qui emerge subito una peculiarità insita profondamente nella natura di Goethe. Egli ha un bisogno essenzialmente diverso da quello di molti scienziati. Mentre per questi ultimi l'importante sta sopra tutto nella conoscenza del particolare, e una costruzione ideale, un sistema, li interessa generalmente solo in quanto ne ricevono aiuto nell'osservazione dei particolari, per Goethe il singolo fenomeno è solo un punto di passaggio verso una vasta comprensione generale dell' esistente. Nel saggio sulla *Natura* si legge: « Essa vive in innumerevoli creature, e la *madre* dov'è? ». Lo stesso anelito a riconoscere, non solo ciò che esiste immediatamente, ma i fondamenti più profondi dell'esistente, lo troviamo anche nel *Faust*: « Scorgi operare ogni linfa, ogni seme ». Così anche ciò ch' egli osserva sopra e sotto la superficie della terra gli diventa un mezzo per penetrare nell'enimma della formazione del mondo. Ciò ch'egli scrive il 28 dicembre 1789 alla Duchessa Luisa: « Le opere della natura sono sempre come una parola appena pronunziata da Dio », anima tutta la sua ricerca; e ciò ch'è sensibilmente sperimentabile gli diventa una scrittura in cui egli ha. da leggere quella parola della creazione. In questo senso scrive il 22 agosto 1784 alla signora von Stein che « *la grande e bella scrittura* è sempre leggibile, e indecifrabile solo quando gli uomini vogliano attribuire ad Esseri infiniti le proprie meschine rappresentazioni e strettezza di mente ». La stessa tendenza si trova nel *Wilhelm Meister*: « Ora, se io trattassi questi squarci e crepacci come lettere che dovessi decifrare e

---

(1) Cfr. il saggio sulla *Natura*. *Op. scient.* di Goethe, vol. II.

formare in parole e finire col leggere completamente, avresti tu qualcosa in contrario? ».

Così, dal 1780 in poi, vediamo il poeta incessantemente occupato a decifrare quella scrittura. Il suo sforzo mirava a raggiungere una visuale che gli mostrasse, nelle sue connessioni interiori, necessarie, ciò ch'egli vedeva isolatamente. Il suo metodo era quello « che sviluppa e svolge, non quello che classifica ed ordina ». Non gli bastava vedere qua il granito, là il porfido ecc., e collocarli semplicemente l'uno accanto all'altro, secondo caratteri esteriori; egli cercava una legge che stesse alla base di tutte le formazioni pietrose e che, tenuta presente allo spirito, palesasse come appunto dovessero nascerne qua il granito, là il porfido. Partiva da ciò che distingue, per risalire all'elemento comune. Il 12 giugno 1784 egli scrive alla signora von Stein: « Il semplice filo ch'io mi sono filato mi conduce bellamente attraverso tutti questi labirinti sotterranei e mi dà una veduta d'insieme anche nella confusione ». Egli cerca il principio comune che, secondo le diverse circostanze in cui si estrinseca, *genera* una volta *questa*, un'altra volta *quella* qualità di pietre. Nell'esperienza non v'è per lui nulla di fisso a cui potersi fermare; è fisso soltanto il *principio* che sta alla base di tutto. Perciò egli si sforza sempre di trovare i *trapassi* tra una pietra e l'altra. Da tali trapassi, l'intenzione, la tendenza generatrice, è assai meglio riconoscibile che non dal prodotto già formato in maniera *determinata*, nel quale la natura manifesta il proprio essere solo in un modo unilaterale, anzi, spesso, « nelle sue specificazioni si smarrisce in un vicolo cieco ».

È un errore credere d'aver confutato questo metodo goethiano col dire che la geologia attuale non conosce un tale trapasso da un minerale ad un altro. Goethe non ha mai asserito che il granito si trasformi effettivamente in un'altra pietra. Una volta ch'è diventato granito, esso è un prodotto finito e conchiuso, e non ha più la forza interiore d'impulso per diventare, per forza propria, altra cosa. Ma ciò che Goethe cercava, è appunto quel che manca alla geologia attuale, l'*idea*, il principio che costituisce il granito *prima* che sia divenuto tale; e *questa idea* è la medesima che sta alla base anche delle altre formazioni. Se dunque Goethe parla del trapasso di una pietra in un'altra, egli non intende una trasformazione *effet-*

tiva, bensì uno sviluppo dell'idea obiettiva che, sviluppandosi, produce le singole configurazioni, ora fissando questa forma e diventando granito, ora svolgendo da sè un'altra possibilità e diventando ardesia, ecc. Anche in questo campo la concezione di Goethe non è una disordinata teoria della metamorfosi, bensì *un concreto idealismo*. Ma soltanto nel corpo intero della terra quel principio formativo di minerali con tutto quanto sta in esso può arrivare al suo pieno svolgimento. Perciò, per Goethe, la cosa principale diventa la storia della formazione terrestre, ed ogni particolare deve inserirsi in essa. Ciò che gli importa, è il posto che un minerale prende nel complesso terrestre; il particolare non lo interessa più, se non come parte del tutto. In ultima analisi gli appare giusto quel sistema mineralogico-geologico che ricrea i processi della terra, mostrando perchè nel tal luogo dovesse nascere appunto questo minerale, nel talaltro quell' altro. Per lui diventa decisiva la *distribuzione geografica lei giacimenti*. Perciò nella teoria di Werner, che altrimenti tiene in alta considerazione, Goethe trova a ridire sul fatto che Werner non ordina i minerali secondo la distribuzione che c'illumina sulla loro formazione, bensì secondo caratteristiche accidentali esteriori. *Il sistema perfetto non viene fatto dallo scienziato; lo ha fatto la natura stessa.*

Va tenuto presente che Goethe vedeva nell'intera natura *un solo* grande regno, un'armonia. Egli afferma che tutte le cose naturali sono animate da *un'unica tendenza*. Pertanto tutto ciò ch'è congenere doveva apparirgli condizionato dalle stesse leggi. Egli non poteva ammettere che nei fenomeni geologici, che sono semplicemente entità inorganiche, dovessero valere altri impulsi motori che nel resto della natura inorganica. *L'estensione delle leggi dell'inorganico alla geologia è la prima azione geologica di Goethe.* E fu questo principio a guidarlo, sia nella spiegazione delle montagne boeme, sia in quella dei fenomeni osservati presso il tempio di Serapide a Pozzuoli. Egli cercò di portare un principio nella morta crosta terrestre, pensandola generata da quelle leggi che vediamo sempre operare dinanzi ai nostri occhi nei fenomeni fisici. Le teorie geologiche di un Hutton, di un Elie de Beaumont, gli ripugnavano interiormente. Che valore poteva egli attribuire a siffatte spiegazioni che *contraddicono tutto l'ordine della natura*? È un luogo comune la fra-

se che spesso si sente ripetere, che la teoria dei sollevamenti e sprofondamenti sia stata contraria alla *calma natura* di Goethe. No, essa era contraria al suo senso d' una concezione *unitaria* della natura; egli non poteva inserirvela. E deve a questo senso d' esser giunto per tempo (già nel 1782) a quella veduta, a cui la geologia ufficiale arrivò solo dopo decennî; che i residui pietrificati di animali e piante stanno in una connessione necessaria con i minerali entro cui vengono scoperti. Ancora Voltaire aveva detto ch'erano *giuochi* della natura, perchè non aveva un'idea della coerenza delle leggi naturali. Goethe poteva trovar comprensibile la presenza d'un oggetto in un dato luogo soltanto quando riusciva a scoprire una semplice connessione naturale con l'ambiente circostante. È il medesimo principio che lo condusse *alla feconda idea dell'epoca glaciale* (1). Egli andava in cerca di una semplice, naturale spiegazione della presenza su vaste estensioni di masse granitiche, molto lontane le une dalle altre. La spiegazione *ch'esse siano state ivi scagliate* durante la tumultuosa sollevazione delle montagne situate molto più indietro nella regione, egli doveva respingerla, perchè essa derivava un fatto naturale, non dalle leggi naturali tuttora esistenti e operanti, bensì da una loro eccezione, anzi da un abbandono di esse. Goethe riteneva che la Germania del nord avesse presentato un tempo, con temperature estremamente basse, un livello generale delle acque dell'altezza di migliaia di piedi; che una gran parte di essa fosse stata coperta da una superficie di ghiaccio, e che quei blocchi di granito fossero rimasti là dopo lo scioglimento del ghiaccio. Con ciò era data un'opinione fondata su leggi a noi note e da noi sperimentabili. In questa illustrazione di leggi naturali generali è da cercarsi l'importanza di Goethe per la geologia, non già nel modo in cui, per esempio, egli spiega la natura del Kammerberg, oppure nel fatto ch'egli interpreta più o meno giustamente la sorgente di Karlsbad. « Si tratta, qui, non di un'opinione da far valere, bensì di un metodo da comunicare, del quale ciascuno potrà servirsi a modo suo come di uno strumento ». (Goethe a Hegel, 7 ottobre 1820).

---

(1) Cfr. *Problemi geologici e tentativo di risolverli. Op. scient.* di Goethe, vol. II.

XIII

LE CONCEZIONI METEOROLOGICHE DI GOETHE

Proprio come nella geologia, si sbaglia anche nella meteorologia, se si guarda alle scoperte effettive fatte da Goethe e si cerca in esse l'essenziale. I suoi esperimenti meteorologici infatti non sono compiuti; dovunque va guardato solo agli intenti. Il suo pensiero era sempre diretto a trovare il punto *essenziale* (1), dal quale una serie di fenomeni viene regolata dall'interno. Qualsiasi spiegazione che andasse a prendere di qua e di là elementi esteriori accidentali, per collegare una serie regolare di fenomeni, non era conforme al suo modo di vedere. Quando un fenomeno lo interessava, egli cercava tutto quanto aveva affinità con esso, tutti i fatti appartenenti alla medesima sfera, in modo da poterli abbracciare tutti insieme, in una totalità. Entro questa cerchia doveva poi trovarsi un principio che facesse apparire ogni rapporto normativo, sopra tutto il giro dei fenomeni affini, come una necessità. Gli appariva invece non conforme alla natura spiegare i fenomeni di *questa* data sfera, raccogliendo dati di fatto giacenti fuori di essa. Qui dobbiamo cercare la chiave del principio da lui enunciato nella meteorologia: « Giorno per giorno si faceva sentire di più l'assoluta impossibilità di attribuire fenomeni così costanti, ai pianeti, alla luna, ad un ignoto flusso e riflusso dell'atmosfera ». « Ma noi respingiamo simili influssi: non riteniamo nè cosmici nè

---

(1) Cfr. il saggio: ***Importante progresso conseguito grazie ad una parola geniale.*** *Op. scient.* di Goethe, vol. II.

planetarî i fenomeni meteorologici sulla terra, bensì, secondo le nostre premesse, dobbiamo dichiararli puramente *tellurici* ». Egli voleva ricondurre i fenomeni dell'atmosfera alle loro cause giacenti nella natura stessa della terra. Si trattava anzi tutto di trovare il punto in cui si esprime immediatamente la legge fondamentale che condiziona tutto il resto. Un tale fenomeno era dato dallo stato barometrico; e questo, infatti, Goethe pure riguardava come il fenomeno-tipo, cercando di riconnettervi tutto il resto. Egli cerca di seguire l'ascesa e discesa del barometro e crede anche di scorgervi una regolarità. Studia la tabella di Schrön e scopre che « l'ascesa e discesa in questione *hanno un andamento quasi parallelo*, in punti d'osservazione diversi, vicini e lontani, nonchè a longitudini, latitudini e altezze diverse ». Dato che questo salire e scendere gli appariva immediatamente quale fenomeno di gravità, egli credeva di riconoscere nei mutamenti del barometro un'espressione immediata della qualità della forza di gravità stessa. Occorre però guardarci dall'interpretare in modo troppo estensivo questa spiegazione goethiana. Goethe è contrario al fare ipotesi. Egli non voleva fornire altro che un'*espressione* di un fenomeno osservabile, non una vera effettiva causa, nel senso della scienza naturale odierna. A *questo* fenomeno dovevano poi connettersi naturalmente gli altri fenomeni atmosferici. Più di tutto lo interessava la formazione delle nuvole, per la quale aveva trovato nella dottrina di Howard un mezzo per fissare quelle formazioni continuamente cangianti, in determinate condizioni fondamentali, per « concretare in durevole forma di pensiero ciò che ondeggia in labile parvenza ». Cercava solo un mezzo che aiutasse a spiegare la metamorfosi delle forme delle nuvole, come aveva trovato nella nota « scala spirituale » il mezzo per spiegare la metamorfosi della forma tipica della foglia vegetale. Il filo a cui egli salda le singole forme, glielo offre, come la « scala spirituale » per la pianta, così, per la meteorologia, una diversità di caratteristiche dell'atmosfera ai diversi livelli di altezza. Qua come là, bisogna tener presente che Goethe non poteva mai sognarsi di considerare quel filo come qualcosa di reale. Egli era esattamente cosciente del fatto che solo la singola formazione è da riguardarsi come reale per i sensi *nello spazio*, mentre tutti gli altri principî esplicativi superiori esistono unicamente *per gli occhi dello spirito*. Perciò

spesso le critiche odierne a Goethe sono per lo più battaglie contro mulini a vento. Si attribuisce ai suoi principî una forma di realtà ch'egli stesso negava loro, e con questo si crede di averlo confutato. Invece quella forma della realtà ch'egli poneva alla base delle sue concezioni, e cioè l'idea oggettiva e concreta, non è conosciuta dalla scienza naturale d'oggi. Perciò da questo lato Goethe deve rimanerle estraneo.

XIV

GOETHE E L'ILLUSIONISMO SCIENTIFICO

Questa esposizione non è stata scritta perchè in un'edizione goethiana dovesse essere accolta anche la *Teoria dei colori* corredata da un'introduzione, ma è scaturita da un profondo bisogno spirituale del redattore stesso. Questi, avendo preso le mosse dallo studio della *matematica* e della *fisica,* fu portato, per necessità interiore, dalle molte contraddizioni che pervadono il sistema della nostra concezione moderna della natura, all'indagine critica della sua base metodologica. I suoi studî iniziali lo condussero al principio del rigoroso sapere sperimentale; la visione di quelle contraddizioni, a una teoria della conoscenza severamente scientifica. Il suo punto di partenza positivistico lo preservava dal cadere in pure costruzioni concettuali hegeliane e, finalmente, con l'aiuto dei suoi studî di teoria della conoscenza, egli scoprì che molti errori della scienza naturale moderna dipendevano dalla posizione del tutto falsa da questa assegnata alla semplice sensazione. La nostra scienza pone infatti tutte le qualità sensibili (suono, colore, calore ecc.) nel soggetto, e ritiene che, « fuori » di questo, a tali qualità corrispondano solamente dei processi di movimento della materia. Questi processi di movimento, che dovrebbero essere l'unica cosa esistente « nel regno della natura », non possono più, naturalmente, essere percepiti, ma vengono *dedotti* in base alle qualità soggettive.

Ma una tale deduzione deve apparire manchevole di fronte a un pensiero coerente. Il *movimento* non è, anzi tutto, che un concetto

da noi preso a prestito dal mondo dei sensi; ci si presenta dunque soltanto negli oggetti dotati di tali qualità sensibili. Noi non conosciamo nessun movimento all'infuori di quello che scorgiamo negli oggetti sensibili.

Ora, se si applica questo predicato a esseri non-sensibili, quali dovrebbero essere gli elementi della materia discontinua (atomi), bisogna esser ben consci che con tale applicazione si viene ad ascrivere a un attributo percepito sensibilmente una forma d' esistenza concepita tutt'altro che sensibilmente. Nella stessa contraddizione si cade se si vuole arrivare a un contenuto reale per il concetto, a tutta prima affatto vuoto, dell'atomo; chè ad esso dobbiamo appunto attribuire qualità sensibili, per quanto sublimate. Qualcuno attribuisce all'atomo le qualità dell'impenetrabilità, dell'irradiazione di forza, altri l'estensione e simili; ma sono pur sempre qualità tolte a prestito dal mondo sensibile. Altrimenti, si rimane completamente nel vuoto.

In ciò sta la manchevolezza. Si tira una linea nel bel mezzo del mondo sensibilmente percepibile e se ne dichiara una parte oggettiva, l'altra soggettiva. Ma una cosa sola è coerente; cioè che, se gli atomi esistono, essi sono semplicemente una parte della materia, dotati delle qualità della materia e impercettibili ai nostri sensi solamente a causa della loro piccolezza.

Con ciò però si dilegua ogni possibilità di cercare, nel movimento degli atomi, qualcosa che sia lecito contrapporre come oggettivo alle qualità soggettive del suono, del colore ecc.; e cessa anche la possibilità di cercare, ad esempio, nella connessione tra il movimento e la sensazione del « rosso » qualcosa di più che tra due fenomeni appartenenti entrambi totalmente al mondo sensibile.

Per me era dunque chiaro che il movimento dell'etere, la posizione degli atomi ecc. vanno posti nella medesima categoria delle sensazioni stesse. Il dichiarare queste come soggettive deriva solo da una riflessione confusa. Se si dichiara soggettiva la qualità sensibile, si deve dichiarare tale anche il movimento dell'etere. Se non percepiamo quest'ultima, non è per una ragione di principio, ma solo perchè i nostri organi sensorî non sono abbastanza finemente organizzati. Ma questa è una circostanza puramente accidentale. Potrebbe darsi che, in seguito, l'umanità, per un crescente affinarsi

degli organi sensorî, arrivasse un giorno a percepire direttamente i movimenti dell'etere. Se un uomo di quel lontano avvenire accettasse la moderna teoria soggettivistica delle sensazioni, egli dovrebbe dichiarare quei movimenti dell'etere non meno soggettivi di quanto noi oggi riteniamo essere il colore, il suono ecc.

Come si vede, questa teoria fisica conduce a un'irrevocabile contraddizione.

Tale opinione soggettivistica trova poi un secondo appoggio nelle *considerazioni fisiologiche.*

La fisiologia dimostra che la sensazione sorge soltanto come ultimo risultato d'un processo meccanico che muove, anzi tutto, da quella parte del mondo corporeo che sta fuori della nostra sostanza corporea, si comunica agli organi terminali del nostro sistema nervoso, entro gli organi sensorî, e si trasmette poi, da qui, fino al centro superiore, dove appunto suscita la sensazione. Le contraddizioni di questa teoria fisiologica si trovano esposte più avanti, nel capitolo *Goethe contro l'atomismo.* Ma solo la *forma* del movimento della sostanza cerebrale si può indicare qui come soggettiva. Per quanto lontano si possa andare nell'indagine dei processi, entro il soggetto, per questa via si dovrà sempre restare nell'àmbito del meccanico; e in nessun punto del centro si riuscirà a scoprire la sensazione.

Non rimane dunque se non la considerazione *filosofica* per venire in chiaro sulla soggettività e oggettività della sensazione. Essa dice: Che cosa può esser chiamato « soggettivo » nella percezione? Senza un'analisi precisa del concetto di « soggettivo » non si può nemmeno proseguire la spiegazione. La soggettività, naturalmente, non può essere determinata da altro che da se stessa. Tutto quanto non si può dimostrare determinato dal soggetto, non può essere designato come « soggettivo ». Ora dobbiamo chiederci: Che cosa possiamo designare come proprio al soggetto umano? Ciò ch'esso può sperimentare in se stesso per mezzo di una percezione esterna o interna. Per mezzo della percezione *esterna* afferriamo la costituzione corporea; per mezzo dell'esperienza *interiore,* il nostro proprio pensare, sentire e volere. Che cosa è, anzi tutto, da considerarsi soggettivo? La costituzione dell'intero organismo; dunque, anche degli organi sensorî del cervello, che probabilmente appariranno in ogni

uomo in una modificazione alquanto diversa. Ma ciò che può venir dimostrato per questa via, è solo una determinata configurazione dell'ordinamento e della funzione delle sostanze pel cui mezzo la sensazione viene trasmessa. Soggettiva è dunque veramente soltanto la via che la sensazione ha da percorrere prima di poter esser chiamata *la mia* sensazione. La nostra organizzazione trasmette la sensazione, e queste vie di trasmissione sono soggettive; ma la sensazione stessa non lo è.

Resterebbe ora la via dell'esperienza interiore. Che cosa sperimento io nella mia interiorità quando indico che una sensazione è *mia*? Sperimento di compiere nel mio pensiero il riferimento alla mia individualità, di estendere la sfera del mio sapere a questa sensazione; ma non sono cosciente di generare io stesso *il contenuto* delle sensazioni. Io determino soltanto il riferimento a me, ma la qualità della sensazione è un fatto fondato in se stesso.

Da qualsiasi parte si cominci, da dentro o da fuori, non si giunge al punto in cui si potrebbe dire: Qui è dato il carattere soggettivo della sensazione. Al contenuto della sensazione il concetto di « soggettivo » non è applicabile.

Tali considerazioni mi costrinsero a respingere come impossibile qualsiasi teoria della natura che, per principio, andasse oltre il campo del mondo percepito, e a cercare l'oggetto della scienza naturale unicamente nel mondo dei sensi. In tal caso, però, dovevo cercare nella reciproca dipendenza dei fatti proprî al mondo dei sensi, quello che noi enunciamo come *leggi di natura*.

Con ciò fui portato a quelle vedute sul metodo scientifico-naturale che sta alla base della *Teoria dei colori* di Goethe. Chi ritiene giuste queste considerazioni, leggerà la teoria goethiana dei colori con tutt'altri occhi di come la possono leggere gli scienziati moderni. Egli riconoscerà che qui non si tratta di una contrapposizione dell'ipotesi di Goethe a quella di Newton, ma della domanda: È l'odierna fisica teorica accettabile o no? Se non lo è, allora dovrà perdersi anche la luce ch'essa diffonde sopra la teoria dei colori. Quale sia il nostro fondamento teorico della fisica, il lettore potrà rilevare dai capitoli seguenti; quindi, partendo da questo fondamento, potrà vedere nella giusta luce anche le considerazioni di Goethe.

XV

GOETHE QUALE PENSATORE E SCIENZIATO

1. - Goethe e la scienza naturale moderna

Se non fosse dovere il dire senza riserve la verità quando si crede d'averla scoperta, le considerazioni seguenti non sarebbero certo mai state scritte; chè, per me, non può esserci dubbio sul giudizio che se ne fanno gli specialisti in materia, data la tendenza oggi dominante nelle scienze. Vi si scorgerà un tentativo dilettantesco da parte d'un uomo che vuol dire la sua in merito a un argomento da tutti i « competenti » ormai passato da un pezzo in giudicato. Se mi figuro il dispregio di tutti coloro che oggi si credono i soli chiamati a parlare di questioni scientifiche, devo confessarmi che davvero questo tentativo non è molto seducente nel senso ordinario della parola. Eppure non ho potuto lasciarmi sgomentare da simili probabili obiezioni, poichè posso farmele tutte da me e quindi non ignoro quanto poco solide esse siano. Pensare « scientificamente » nel senso delle teorie scientifiche moderne non è davvero difficile.

Abbiamo recentemente assistito ad un caso molto singolare. Ed. v. Hartmann aveva pubblicato la sua *Filosofia dell'incosciente*. Quel geniale autore sarà oggi l'ultimo a negare le manchevolezze di quest'opera. Ma la tendenza di pensiero che vi domina è penetrante e profonda; perciò afferrò poderosamente tutti gli spiriti che sentivano il bisogno di una conoscenza approfondita, mentre disturbava in-

vece gli scienziati che volevano restare solo alla superficie delle cose. Questi ultimi si sollevarono in massa contro di essa. Dopo parecchi attacchi, rimasti per lo più inefficaci, comparve uno scritto di un autore anonimo: *L'incosciente dal punto di vista del darwinismo e della teoria della discendenza*, il quale, con la critica più acuta che si possa immaginare, adduceva contro quella recente filosofia tutto quanto è possibile sollevarle contro dal punto di vista della scienza naturale moderna. Quello scritto anonimo fece grande rumore. I seguaci della scienza contemporanea ne furono soddisfatti al massimo grado; riconobbero pubblicamente che l'autore doveva essere dei loro e proclamarono come proprie le sue dissertazioni. Ma quale delusione ebbero a subire! Un giorno l'autore si scoprì, ed era... lo stesso Ed. v. Hartmann. Ciò dimostra con forza persuasiva che non per ignoranza dei risultati scientifici, o per dilettantismo, certi spiriti tendenti a una penetrazione più profonda nelle cose non possono assolutamente aderire a quella tendenza che oggi vuol dominare tutte le altre, ma per aver riconosciuto che le vie da essa battute non sono le giuste.

Non è difficile per la filosofia collocarsi a scopo di esperimento nella visuale della concezione contemporanea della natura; ciò è stato mostrato irrefutabilmente dall'azione di Ed. v. Hartmann, per ognuno che voglia veder chiaro; e può servire a confermare la mia asserzione che anch'io sono in grado di farmi da solo le obiezioni che altri potrebbero sollevare contro le mie considerazioni. Attualmente si ritiene un dilettante chiunque prenda in genere sul serio una riflessione filosofica sull'essenza delle cose. Per i nostri contemporanei dalla tendenza di pensiero « meccanica » e persino « positivistica », l'avere una concezione del mondo è ritenuto un ghiribizzo idealistico. Tale opinione diventa, certo, comprensibile quando si vede in quale pietosa incapacità conoscitiva si trovino questi pensatori positivistici ogni qualvolta si pronunciano sull'« essenza della materia », i « limiti della conoscenza », la « natura degli atomi » ed altri argomenti simili. Di fronte a tali esempi, si possono fare dei veri studî su ciò che è dilettantismo in fatto di questioni scientifiche di somma importanza.

Bisogna avere il coraggio di ammettere tutto ciò di fronte alla scienza naturale contemporanea, nonostante le poderose ammirabili

conquiste ch' essa ha da registrare nel campo della tecnica. Poichè tali conquiste non hanno nulla a che fare con un vero bisogno di conoscenza della natura. Abbiamo dovuto constatare, appunto a proposito di nostri contemporanei, ai quali andiamo debitori di scoperte la cui importanza per l'avvenire non è ancora nemmeno lontanamente valutabile, come siano mancanti di un' esigenza *scientifica* più profonda. Altro è osservare i processi della natura per porre le loro forze al servizio della tecnica, altro è cercare, con l'aiuto di tali processi, di guardare più addentro nell'essenza della scienza naturale. Scienza vera è soltanto là dove lo spirito cerca appagamento dei *suoi* proprî bisogni, *senza scopi esteriori.*

La vera scienza, nel senso superiore della parola, ha a che fare unicamente con oggetti ideali; *non può essere altro che idealismo;* poichè ha la sua ultima ragione d'essere in bisogni che originano dallo spirito. La natura suscita in noi problemi che domandano una soluzione. Ma essa non può, da sè, fornire tale soluzione. Solo il fatto che, nella nostra facoltà conoscitiva, sorge di fronte alla natura un mondo superiore, crea pure esigenze superiori. Per un essere che non fosse dotato di tale natura superiore, simili problemi non sorgerebbero neppure. Perciò non possono nemmeno ottenere risposta se non da tale natura superiore. Le questioni scientifiche sono dunque essenzialmente una faccenda che lo spirito deve sbrigare con se stesso. Esse non lo conducono fuori dal suo elemento. Ora il campo in cui lo spirito vive ed opera, come quello ch'è primordialmente suo, è l'idea, il mondo del pensiero. Risolvere problemi di pensiero per mezzo di risposte di pensiero è attività scientifica nel senso più alto della parola. Tutto l'altro lavoro scientifico, in ultima analisi, non ha altra ragion d'essere che quella di servire a questo scopo supremo. Prendiamo l'osservazione scientifica; essa deve condurci alla conoscenza di una legge naturale. La legge stessa è puramente ideale. Già il bisogno di scoprire leggi valide dietro ai fenomeni, nasce dallo spirito. Un essere privo di spirito non avrebbe tale bisogno. Ora noi ci accingiamo all'osservazione. Che cosa vogliamo veramente raggiungere per mezzo di essa? Alla domanda generatasi nel nostro spirito, ci aspettiamo forse che ci venga fornito dal di fuori, dall'osservazione sensibile, qualcosa che possa darci risposta? Mai più! Infatti, perchè dovremmo sentirci più ap-

pagati da una seconda osservazione che non dalla prima? Se, in genere, lo spirito potesse appagarsi dell'oggetto osservato, dovrebbe ricevere appagamento già dalla prima. Ma la vera richiesta non va verso una nuova osservazione, bensì verso il fondamento ideale delle osservazioni. Quale spiegazione ideale è consentita da questa osservazione, come devo *pensarla,* affinchè essa mi risulti possibile? Ecco le domande che sorgono in noi di fronte al mondo dei sensi. Io stesso devo escogitare, dalle profondità del mio spirito, quel che mi manca di fronte al mondo sensibile. Se non sono capace di crearmi io stesso la natura superiore alla quale il mio spirito anela al cospetto di quella sensibile, nessuna forza del mondo esterno può crearmela. Quindi i risultati della scienza possono provenire soltanto dallo spirito; e possono dunque essere solamente *idee.* Nulla si può sollevare contro questa necessaria considerazione; con essa però è affermato il carattere idealistico di ogni scienza.

La scienza naturale moderna, per tutto ciò che ne costituisce l'essenza, non è capace di credere all'idealità della conoscenza. Poichè per essa l'idea non è l'elemento primo, originario, creativo, bensì è l'ultimo *prodotto* dei processi materiali. Ma essa non si rende conto della circostanza che questi suoi processi materiali appartengono solo al mondo percettibile ai sensi fisici, il quale però, afferrato più a fondo, si risolve totalmente in idea. Il processo in questione si presenta in questo modo: Noi percepiamo coi nostri sensi fatti che si svolgono del tutto secondo le leggi della meccanica, poi fenomeni di calore, di luce, di magnetismo, di elettricità, e finalmente processi vitali, ecc. Al gradino più alto della vita constatiamo ch' essa si eleva fino alla formazione di concetti, di idee, il cui portatore è appunto il cervello umano. Sorgente da questa sfera di pensiero troviamo il nostro proprio « Io ». Questo sembra essere il sommo prodotto di un complicato processo trasmesso attraverso una lunga serie di fatti fisici, chimici ed organici. Ma se indaghiamo il mondo ideale che costituisce il contenuto di quell'« Io », troviamo in esso sostanzialmente *più* che non il semplice prodotto terminale di quel processo. Troviamo che le singole parti di esso sono connesse tra loro in tutt'altro modo che non le parti di quel processo solamente osservato. In quanto sorge in noi un pensiero che poi ne suscita un altro, scopriamo che, tra questi due oggetti,

vi è una connessione ideale di tutt'altra specie, che non se osservo la tintura d'una stoffa come conseguenza di un agente chimico. È affatto ovvio che gli stadî successivi del processo cerebrale hanno la loro origine nel ricambio organico, sebbene il processo cerebrale stesso sia il portatore di quelle configurazioni di pensiero. Ma il perchè il secondo pensiero segua il primo, io non lo trovo in questo ricambio, bensì nella connessione logica dei pensieri. Nel mondo dei pensieri regna dunque, *oltre alla necessità organica, un'altra necessità ideale superiore.* Ora quest'ultima, che lo spirito trova entro il suo mondo di idee, egli la cerca pure nel resto dell'universo, poichè per noi essa nasce solo pel fatto che non ci limitiamo a *osservare* ma che, inoltre, *pensiamo.* In altre parole: le cose quando non le afferriamo solo per mezzo dell' osservazione ma col pensiero, non appaiono più in una connessione puramente effettiva, reale, bensì connesse mediante una necessità interiore, ideale.

Di fronte a ciò non si può domandare: A che serve afferrare il mondo dei fenomeni in pensieri, se le cose di questo mondo, per loro natura, forse non lo consentono nemmeno? Questa domanda può esser sollevata solo da chi non abbia compreso il nòcciolo della questione. Il mondo dei pensieri sorge nella nostra interiorità, si pone di fronte agli oggetti sensibilmente osservabili, e chiede: Quale rapporto ha, con me stesso, il mondo che ora mi si fa incontro? Che cosa è esso rispetto a me? Io sto qui, con tutta la mia necessità ideale aleggiante sopra tutto ciò ch'è transitorio; ho in me la forza di spiegare me stesso. Ma come posso spiegare ciò che mi sorge dinanzi?

Qui viene risposto a una domanda importante che, ad esempio, da Friedr. Theod. Vischer, fu ripetutamente sollevata e dichiarata il perno di tutte le riflessioni filosofiche: quella del nesso tra spirito e natura. Qual è mai il rapporto esistente tra queste due entità che ci appaiono sempre separate l'una dall'altra? Se si solleva *giustamente* tale questione, il rispondervi non è tanto difficile come sembra. Qual senso può avere questa domanda? Essa non viene posta da un essere che, situato, come terzo, *al di sopra* di natura e spirito, da quel suo punto di vista investighi il detto rapporto; no, la domanda viene posta da una delle due entità stesse, cioè *dallo spirito.* Questo chiede: Quale nesso esiste tra me e la natura? Ma ciò a sua volta significa: Come posso io stesso mettermi in un rapporto con

la natura che mi sta di fronte? Come posso esprimere questo rapporto secondo i bisogni che vivono in me? Io vivo in *idee;* quale idea corrisponde alla natura, come posso io esprimere in *idea* ciò che *contemplo* quale natura? Pare proprio che, per un'errata impostazione dei problemi, noi stessi ci precludiamo la via a una risposta soddisfacente. Invece una giusta domanda è già una mezza risposta.

Lo spirito cerca ovunque di andar oltre la serie dei fatti che gli fornisce la semplice osservazione, e di penetrare fino *alle idee delle cose.* La scienza comincia appunto là dove comincia il pensiero. Nei suoi risultati giace per una necessità ideale ciò che ai sensi appare soltanto come una serie di fatti. Questi risultati sono solo apparentemente l'ultimo prodotto del processo sopra accennato; in verità sono ciò che, nell'universo, dobbiamo riguardare come la base del tutto. È affatto indifferente dove poi appaiano per l'osservazione; poichè, come abbiamo veduto, la loro importanza non dipende da questo. Essi stendono la rete della loro necessità ideale sopra tutto l'universo.

Possiamo prendere le mosse donde vogliamo; se abbiamo forza spirituale sufficiente, incontriamo alla fine l'*idea.*

In quanto la fisica moderna disconosce completamente ciò, viene condotta a tutt'una serie di errori. Voglio qui accennarne uno.

Prendiamo la *forza d'inerzia,* generalmente citata tra le « qualità generali dei corpi ». Abitualmente la si definisce così: Nessun corpo può, senza causa esteriore, mutare lo stato di moto in cui si trova. Questa definizione desta la rappresentazione che il concetto del corpo in sè inerte venga astratto dal mondo dei fenomeni. E *Mill,* che non penetra mai nella questione stessa, ma, per sostenere per forza la sua teoria, mette ogni cosa a rovescio, non esiterebbe un momento a spiegare la cosa proprio così. Ma è una spiegazione del tutto sbagliata. Il concetto del corpo inerte nasce puramente per una costruzione concettuale. Chiamando « corpo » ciò che è esteso nello spazio, posso immaginarmi dei corpi nei quali i mutamenti provengono da influssi esteriori, ed altri in cui i mutamenti avvengono per forza propria. Se poi, nel mondo esterno, trovo qualcosa che corrisponde al mio concetto preformato di « corpo incapace di mutarsi senza spinta esterna », io lo chiamo *inerte,* ossia soggetto alla legge d'inerzia. I miei concetti non sono astratti dal mondo dei

sensi, bensì costruiti liberamente dall'idea, e solo col loro aiuto io comincio a orientarmi nel mondo dei sensi. La definizione suddetta potrebbe essere enunciata solo così: Un corpo, che non è capace di mutare il suo stato di moto per forza propria, si chiama inerte; e quando l'ho riconosciuto come tale, posso applicare tutto quanto è connesso con un corpo inerte anche al corpo in questione.

2. - Il « fenomeno primordiale ».

Se potessimo seguire tutta la serie dei processi che si compiono durante qualsiasi percezione sensoria, dal termine periferico del nervo nell'organo sensorio, fino al cervello, non giungeremmo tuttavia mai fino a quel punto in cui cessano i processi meccanici, chimici ed organici, insomma i processi spaziali-temporali, e sorge ciò che chiamiamo percezione sensoria, cioè la sensazione del colore, della luce, del suono, ecc. Non è rintracciabile il punto in cui il moto causale passa al suo effetto, la percezione. Ma visto e considerato questo fatto, possiamo ancora dire che le due cose stiano tra loro nel rapporto di causa ed effetto?

Investighiamo una volta i fatti del tutto obiettivamente. Supponiamo che, nella nostra coscienza, appaia una determinata sensazione. Essa si presenta al tempo stesso così da indicarci un qualunque oggetto da cui ha origine. Di solito, quando ho la sensazione del color rosso, io, grazie al contenuto di questa rappresentazione, collego subito ad essa un determinato luogo, vale a dire un punto dello spazio, oppure la superficie di un oggetto a cui attribuisco ciò che tale sensazione esprime. (Avviene altrimenti solo nel caso che, per un influsso esterno, l'organo sensorio stesso risponda nel modo che gli è proprio, come quando, per un colpo sull'occhio, sorge in noi una sensazione luminosa. Vogliamo prescindere da simili casi nei quali, del resto, le sensazioni non compaiono mai con la loro determinazione abituale; questi, come casi d'eccezione, non possono ragguagliarci intorno alla natura delle cose). Una volta che ho la sensazione del rosso, insieme con l'indicazione di un determinato luogo, vengo anzi tutto condotto a qualche oggetto del mondo esterno quale portatore di tale sensazione. Ora posso certamente chie-

dermi quali processi spaziali-temporali si svolgano in quell'oggetto mentre esso mi appare dotato del colore rosso; e allora, come risposta alla mia domanda, mi si offriranno processi meccanici, chimici ed altri. Proseguirò quindi nell'indagine, e cercherò quali processi si siano svolti lungo la via da quell'oggetto fino al mio organo sensorio per trasmettermi la sensazione del rosso. Anche qui non potranno presentarmisi quali intermediarî se non processi di moto, o correnti elettriche, o mutamenti chimici. Il medesimo risultato dovrei ottenere anche se potessi andar oltre e indagare l'ulteriore trasmissione dall'organo sensorio fino al centro cerebrale. Il *quid* che viene trasmesso lungo tutta questa via, è la percezione del rosso in questione. Ma il *come* quella percezione si presenti in un determinato oggetto giacente sulla via che va dallo stimolo fino alla percezione, dipende unicamente dalla natura di quell'oggetto. La sensazione è presente in ogni luogo, dallo stimolo fino al cervello, ma non come tale, non esplicita, bensì quale corrisponde alla natura dell'oggetto esistente in quel luogo.

Da ciò risulta però una verità ch'è atta a illuminare tutto il fondamento teorico della fisica e della fisiologia. Che cosa apprendo io investigando un oggetto tratto da un processo che nella mia coscienza si presenta quale sensazione? Nulla più che il modo in cui quell'oggetto risponde all'azione che parte dalla sensazione; in altre parole: il modo in cui una sensazione *si estrinseca* in un qualsiasi oggetto del mondo spaziale-temporale. Lungi dall'essere *la causa* che suscita in me la sensazione, quel processo spaziale-temporale è l'*effetto* della sensazione in un oggetto esteso nello spazio e nel tempo. Sulla via tra lo stimolo e l'organo di percezione io potrei inserire tante altre mai cose; ma in ciascuna di esse non potrebbe avvenire altro all'infuori di quello ch'è possibile avvenga secondo la sua natura. Con tutto ciò *la sensazione* resta sempre quella che si estrinseca in tutti questi processi.

Dunque nelle vibrazioni longitudinali dell'aria, nella trasmissione dei suoni, e nelle ipotetiche oscillazioni dell'etere, nella trasmissione della luce, non dobbiamo vedere altro che il modo in cui le sensazioni in questione possono manifestarsi in un *medium* capace solamente, secondo la sua natura, di condensarsi o rarefarsi, o, rispettivamente, di muoversi oscillando. La sensazione come tale,

non la posso trovare in questo mondo, *semplicemente perchè essa non può esistervi.* Ma in quei processi non trovo assolutamente come dato il lato obiettivo dei processi sensorî, bensì una forma della loro manifestazione.

Ora vediamo di che genere siano quei processi trasmettitori. Li investighiamo forse altrimenti che per mezzo dei nostri sensi? Forse ch'io posso esaminare i miei sensi stessi con altri mezzi che non siano appunto questi sensi medesimi? I termini periferici dei nervi, le circonvoluzioni del cervello, non sono forse dati appunto attraverso la percezione sensoria ? Tutto ciò è ugualmente soggettivo ed oggettivo, dato pure che tale distinzione possa, in genere, dirsi giustificata. Ora possiamo prendere la cosa in modo ancora più preciso. Seguendo la percezione dal punto in cui viene eccitata, fino all'organo di percezione, noi non investighiamo null'altro che il continuo trapasso da una percezione all'altra. Davanti a noi sta il « rosso », come quello per ragion del quale intraprendiamo, in genere, tutta la nostra indagine. Il color rosso ci riporta al suo stimolo. In questo osserviamo altre sensazioni connesse col color rosso. Sono processi di moto. Gli stessi si mostrano poi, come ulteriori processi di moto, tra lo stimolo e l'organo sensorio, e così via. Ma tutte queste sono anch'esse, a loro volta, sensazioni percepite; e non rappresentano se non una metamorfosi di processi i quali, in quanto cadono sotto l'osservazione dei sensi, si dissolvono totalmente in percezioni.

Dunque il mondo percepito non è altro che una somma di percezioni metamorfosate.

Abbiamo dovuto, per comodità, servirci di un'espressione che non si può mettere interamente d'accordo col presente risultato. Abbiamo detto che ogni oggetto inserito nello spazio intermedio fra lo stimolo e l'organo di percezione porta ad espressione una sensazione nel modo che è conforme alla sua natura. Prendendo la cosa rigorosamente, l'oggetto stesso non è altro che la somma di quei processi in cui si manifesta.

Ci si obietterà che, con questa nostra conclusione, noi eliminiamo dal processo continuato del mondo tutto ciò che è durevole; erigiamo, come Eraclito, ad unico principio del mondo, il fiuire delle cose in cui nulla permane; mentre deve pur esserci, dietro i fe-

nomeni, una « cosa in sè », e dietro il mondo delle mutazioni una « materia durevole ». Vogliamo dunque indagare ancora una volta, più esattamente, come stia la cosa riguardo a questa « materia durevole », a questa « durata nel mutamento ».

Quando rivolgo il mio occhio ad una superficie rossa, nella mia coscienza sorge la sensazione del rosso. In questa sensazione dobbiamo distinguere principio, durata e fine. Ora si pretende che alla sensazione passeggera stia di fronte un processo durevole obiettivo che, come tale, sia a sua volta obiettivamente delimitato nel tempo, abbia, cioè, principio, durata e fine. Tale processo dovrebbe svolgersi in una materia senza principio nè fine, vale a dire indistruttibile, eterna. Questa si dice essere l'elemento durevole nel mutarsi dei processi. Tale conclusione avrebbe forse qualche giustificazione se il concetto di tempo venisse, nel modo suddetto, applicato giustamente alla sensazione. Ma non dobbiamo forse rigorosamente distinguere tra il contenuto della sensazione e il manifestarsi della medesima? È ovvio che, nella mia percezione, le due siano la stessa cosa; poichè il contenuto della sensazione deve pure essere presente in essa, senza di che essa non entrerebbe nemmeno in considerazione per me. Ma per questo contenuto, preso puramente come tale, non è forse affatto indifferente che, proprio in questo momento, esso entri nella mia coscienza e dopo un certo numero di minuti secondi nuovamente ne esca? Ciò che costituisce il contenuto della sensazione, vale a dire, quella cosa che sola entra obiettivamente in considerazione, ne è del tutto indipendente. Ora non si può certamente riguardare come condizione essenziale della sussistenza di una cosa ciò che per il suo contenuto è affatto indifferente.

Ma anche per un processo obiettivo che abbia principio e fine la nostra applicazione del concetto di tempo non è giusta. Se in un dato giorno emerge una nuova qualità che si conserva durante qualche tempo in diversi stati di evoluzione e poi nuovamente scompare, dobbiamo anche qui riguardare come essenziale *il contenuto* di tale qualità; e questo, come tale, non ha assolutamente nulla a che fare coi concetti di principio, durata e fine. Per « essenziale » intendiamo qui quello per cui una cosa è appunto quale si presenta. Quel che importa non è *che* qualcosa emerga in un determinato momento, ma *che cosa* emerga. La somma di tutte queste determina-

zioni espresse col « che cosa » forma il contenuto del mondo. Senonchè, questo « che cosa » si estrinseca nelle più svariate determinazioni e nelle più diverse forme; forme che stanno in reciproci rapporti e si determinano vicendevolmente. Con ciò entrano nel rapporto di derivazione secondo *spazio* e *tempo.* Ma solo da un'interpretazione affatto errata del concetto di *tempo* è stato generato il concetto di *materia.* Si crede di volatilizzare il mondo in un'apparenza priva di sostanza, se a tutta la somma mutevole degli avvenimenti non si pensa sottoposto qualcosa di immutabile che perduri nel tempo e rimanga tal quale, mentre le sue determinazioni cambiano. Ma il tempo non è un recipiente entro il quale si svolgano i mutamenti; esso non esiste *prima* e *fuori* delle cose. Il tempo è l'espressione sensibile della circostanza che i fatti, secondo il loro contenuto, dipendono successivamente l'uno dall'altro. Poniamo di avere a che fare col complesso percepibile dei fatti a' b' c' d' e'. Da questi dipende con necessità interiore l'altro complesso a^2 b^2 c^2 d^2 e^2; si comprende il contenuto di quest'ultimo, se lo si fa procedere idealmente dal primo. Ora supponiamo che ambedue i processi si manifestino (poichè ciò di cui abbiamo parlato prima non è che l'essenza di quei complessi, affatto priva di tempo e di spazio). Se a^2 b^2 c^2 d^2 e^2 hanno da manifestarsi, allora anche a' b' c' d' e' devono manifestarsi, e precisamente così che ora il complesso a^2 b^2 c^2 d^2 e^2 appaia pure nella sua dipendenza dall'altro. Vale a dire, che il fenomeno a' b' c' d' e' deve esserci, e poi far posto ad a^2 b^2 c^2 d^2 e^2, dopo di che quest'ultimo appare. Vediamo qui che il tempo comincia ad apparire soltanto là dove l' *essenza* di una cosa si *manifesta.* Il tempo appartiene al mondo dei fenomeni manifesti. Esso non ha ancor nulla a che fare con l'essenza stessa. Questa è afferrabile solo idealmente. Solo chi non è in grado di compiere nel suo pensiero questa riascesa dalla manifestazione all' essenza, ipostatizza il tempo come qualcosa che precede i fatti. Allora però gli occorre un'esistenza che sopravviva ai mutamenti. Come tale, assume la materia indistruttibile. Con ciò avrebbe creato qualcosa su cui il tempo nulla può, che perdurerebbe in mezzo a ogni mutamento. In realtà però non ha fatto altro che mostrare la propria incapacità a penetrare dalla manifestazione temporale dei fatti alla loro essenza che col tempo non ha nulla a che fare. Posso io dire,

dell'essenza di un fatto, ch'essa nasca o perisca? Posso dire soltanto che il suo contenuto ne determina un altro e che tale determinazione appare poi come successione nel tempo. L'essenza di una cosa non può subire distruzione, poichè è fuori del tempo e determina essa stessa quest'ultimo. Con ciò abbiamo gettato luce su due concetti pei quali oggi si trova ancora ben scarsa comprensione: i concetti di *essenza* e di *manifestazione*. Chi intende la cosa giustamente, nel modo suesposto, non può più andare in cerca di una dimostrazione dell'indistruttibilità dell'essenza d'una cosa, perchè la distruzione implica in sè il concetto di tempo, che con l'essenza non ha nulla a che fare.

Dopo queste considerazioni possiamo dire che *l'immagine sensibile del mondo è la somma dei contenuti delle percezioni in continua metamorfosi, senza una materia che ne stia alla base.*

Ma le nostre osservazioni ci hanno mostrato inoltre qualcos'altro. Abbiamo veduto che non si può parlare di un carattere soggettivo delle percezioni. Possiamo, quando abbiamo una percezione, seguire i processi dallo stimolo fino al nostro organo centrale: ma su questa via non troveremo mai un punto dove poter indicare il salto dall'oggettività del non-percepito, alla soggettività della percezione. Con ciò è confutato il carattere soggettivo del mondo della percezione. Il mondo della percezione ci sta davanti come un contenuto poggiato su se stesso, che non ha ancor nulla a che fare con soggetto e oggetto.

L' esposizione fatta non colpisce, naturalmente, se non quel concetto della materia che la fisica pone alla base delle sue considerazioni, identificandola col vecchio, altrettanto errato, concetto di *sostanza* della metafisica. Altro è la materia pensata come la vera realtà posta alla base dei fenomeni, altro è la materia come fenomeno, come manifestazione. Le nostre considerazioni riguardano unicamente il primo di questi due concetti. Il secondo non ne viene toccato. Poichè, se chiamo « materia » quel che riempie lo spazio, non è che una parola per un fenomeno al quale non viene attribuita nessuna realtà superiore in confronto ad altri fenomeni. Basta ch'io tenga costantemente presente questo carattere della materia.

Il mondo di ciò che ci si presenta come percezione, vale a di-

re: estensione, moto, riposo, forza, luce, calore, suono, elettricità ecc., è l'oggetto di tutta la scienza.

Ora, se l'immagine percepita del mondo fosse tale che, quale si presenta ai nostri sensi, si estrinsecasse inconturbata secondo il suo proprio essere; in altre parole: se tutto quanto si manifesta fosse un'espressione perfetta, per nulla turbata, dell'essenza interiore delle cose, allora la scienza sarebbe la cosa più inutile del mondo. Poichè il còmpito della conoscenza sarebbe già pienamente e totalmente adempiuto nella percezione. Anzi, non potremmo nemmeno distinguere tra essenza e manifestazione; entrambe, come identiche, coinciderebbero pienamente.

Ma non è così. Supponiamo che l'elemento A, contenuto nel mondo dei fatti, stia in un certo rapporto con l'elemento B. Entrambi, secondo la nostra esposizione, non sono naturalmente altro che fenomeni. La connessione tra i due si manifesta a sua volta come fenomeno; e questo fenomeno vogliamo chiamarlo C. Ciò che possiamo ora stabilire, entro il mondo dei fatti, è il rapporto di A, B e C. Ma, accanto ad A, B e C, esistono nel mondo sensibile ancora infiniti altri elementi simili. Prendiamone uno qualunque, D; non appena esso vi si aggiunga, tutto si presenterà modificato. Invece di avere C quale conseguenza di A più B, con l'intervento di D sorgerà un fenomeno essenzialmente diverso: E.

Questo è ciò che importa. Quando ci poniamo di fronte a un fenomeno, lo vediamo condizionato da cause molteplici; se vogliamo comprenderlo, dobbiamo cercarne tutti i rapporti. Ma tali rapporti sono svariati, taluni sono più vicini, altri più lontani. La causa per cui ci si fa incontro il fenomeno E, sono altri fenomeni, in rapporti ora più vicini ora più lontani. Alcuni sono assolutamente indispensabili, affinchè un tale fenomeno possa prodursi, altri, anche mancando, non ne impedirebbero l'esistenza, epperò determinano ch'esso avvenga proprio *così*. Da ciò si vede che dobbiamo distinguere tra condizioni necessarie e condizioni accidentali di un fenomeno. Ora, i fenomeni che sorgono sotto la sola azione di condizioni indispensabili, possiamo chiamarli *originarî*, gli altri *derivati*. Se comprendiamo i fenomeni originarî partendo dalle loro premesse, possiamo, aggiungendo nuove premesse, comprendere altrettanto quelli derivati.

Qui ci diventa chiaro il còmpito della scienza. Essa ha da penetrare nel mondo dei fenomeni tanto addentro, da trovarvi quelli dipendenti solo da condizioni *necessarie*. E l'espressione concettuale per tali connessioni necessarie è: *leggi di natura.*

Quando dunque ci si pone davanti una sfera di fatti, si deve, non appena si voglia andar oltre la semplice descrizione e registrazione dei medesimi, determinare anzi tutto quegli elementi che si condizionano reciprocamente in maniera necessaria, e metterli in rilievo quali fenomeni tipici. A questi si devono poi aggiungere quelle condizioni che con quegli elementi stanno già in un rapporto più lontano, per vedere come esse modifichino i fenomeni originari.

Questo è il rapporto della scienza col mondo della manifestazione: in quest'ultimo i fenomeni si presentano sempre come derivati; sono quindi sin dal principio incomprensibili; in quella invece i fenomeni-tipo si presentano alla testa, e quelli derivati come conseguenza, per cui tutta la connessione diventa comprensibile. Il sistema della scienza si distingue da quello della natura pel fatto che, nel primo, il nesso tra i fenomeni viene stabilito dall' intelletto e con ciò reso comprensibile. La scienza non deve assolutamente mai aggiungere alcunchè al mondo dei fenomeni, ma soltanto scoprirne i nessi occulti. L'uso dell'intelletto deve limitarsi unicamente a questo lavoro. Col ricorrere a qualcosa che non appare, per spiegare ciò che appare, l'intelletto e tutto il lavoro scientifico eccedono i limiti della propria competenza.

Solo chi vede l'assoluta giustezza delle nostre *deduzioni*, può comprendere la teoria goethiana dei colori. Goethe era quanto mai lontano dal riflettere su ciò che potesse essere una percezione, come la luce o il colore, oltre a quell'entità che in essa si manifesta. Egli conosceva le attribuzioni del pensiero intellettuale; per lui la luce era data come sensazione, e quando voleva spiegare il nesso tra luce e colore, non poteva farlo per mezzo d'una speculazione, ma solo per mezzo di un fenomeno-tipo, in quanto ricercava la condizione necessaria che deve aggiungersi alla luce affinchè il colore possa generarsi. Anche Newton vedeva il colore sorgere in connessione con la luce, ma si limitava a speculare: Come nasce il colore dalla luce? Ciò era insito nel suo modo speculativo di pensare, mentre non era insito in quello goethiano oggettivo e capace di compren-

dere giustamente se stesso. Perciò la supposizione newtoniana: « La luce è composta di luci colorate », a Goethe doveva apparire il risultato di una speculazione errata; egli si sentiva autorizzato solamente ad asserire qualcosa sopra il *nesso* tra luce e colore, quando vi si aggiungesse una data condizione, ma non ad asserire alcunchè sopra la luce stessa, con l'ausilio di un concetto speculativo. Da qui la sua sentenza: « La luce è l'essere più semplice, indivisibile, omogeneo che noi conosciamo. Essa non è composta ». Tutte le asserzioni riguardo alla composizione della luce non sono che asserzioni dell'intelletto sopra un fenomeno; ma la competenza dell'intelletto può estendersi solamente ad asserire qualcosa intorno al *nesso* tra i fenomeni.

Con ciò è messa a nudo la ragione più profonda perchè Goethe, quando guardava attraverso il prisma, *non poteva* aderire alla teoria di Newton. Secondo questi, il prisma sarebbe dovuto essere *la prima condizione* del nascere del colore. Ma un'altra condizione, cioè la presenza di un elemento oscuro, gli si manifestò come ancora più originaria per il sorgere del colore. Il prisma veniva solo come seconda condizione.

Con queste considerazioni credo di aver eliminato, per il lettore della teoria goethiana dei colori, tutti gli ostacoli che ostruiscono la via a quest'opera.

Se non si fosse continuamente cercata la divergenza fra le due teorie dei colori in due contrastanti maniere d'interpretazione, che si volevano poi studiare semplicemente dal punto di vista della loro giustificazione, la teoria goethiana dei colori sarebbe già da molto tempo apprezzata in tutta la sua alta importanza scientifica. Solo chi è permeato di rappresentazioni così radicalmente sbagliate come quella che si debba risalire dalle percezioni alla loro causa per mezzo della riflessione intellettuale, può ancora sollevare la questione come lo fa la fisica odierna. Ma chi si è reso conto davvero che spiegare i fenomeni non vuol dir altro che *osservarli* in una connessione stabilita dall'intelletto, deve accettare, *nella sua sostanza*, la teoria dei colori di Goethe; poichè essa è la conseguenza di un giusto modo di vedere il rapporto del nostro pensiero con la natura. Newton non aveva questo modo di vedere.

Naturalmente non mi sogno di voler difendere tutti i singoli

particolari della teoria goethiana dei colori. Quello che vorrei vederne mantenuto è solamente *il principio*. Qui il mio còmpito non può nemmeno essere quello di derivare dal suo principio tutti i fenomeni della teoria dei colori ancora ignoti ai tempi di Goethe. Se, un giorno, dovessi avere la fortuna di possedere tempo e mezzi per scrivere una teoria dei colori nel senso goethiano, completamente all'altezza delle conquiste moderne della scienza, potrei assolvere quel còmpito soltanto in tale opera. Io lo considererei come uno dei lavori più belli della mia vita. Questa introduzione doveva limitarsi unicamente alla giustificazione rigorosamente scientifica del modo di pensare di Goethe nella teoria dei colori, sulla struttura interiore della quale cercheremo ancora di gettar luce nei capitoli seguenti.

3. - Il sistema della scienza naturale

Potrebbe facilmente sembrare che, con le nostre indagini che concedono al pensiero soltanto una competenza diretta a riassumere le percezioni, noi stessi vogliamo ora porre in dubbio l'importanza autonoma dei concetti e delle idee, che prima abbiamo così energicamente difesa. Ma solo un'interpretazione manchevole di questa indagine potrebbe condurre a tale opinione.

Infatti, a che cosa mira il pensiero compiendo la connessione delle percezioni?

Consideriamo due percezioni: A e B. Queste ci sono date da prima quali entità prive di concetti. Nessuna riflessione concettuale può farmi mutare in qualche altra cosa le qualità date alla mia percezione sensoria. Nè posso trovare alcuna qualità di pensiero per mezzo della quale poter costruire ciò che mi è dato nella realtà sensibile, qualora mi manchi la percezione. Non posso mai procurare a un daltonico una rappresentazione della qualità di « rosso », per quanto gliela descriva concettualmente con tutti i mezzi possibili. *La percezione dei sensi ha dunque un* quid *che non penetra mai nel concetto, che deve venir percepito se, in genere, ha da diventare oggetto della nostra conoscenza.* Quale funzione ha dunque il concetto che noi congiungiamo con una qualsiasi percezione dei sensi? Esso deve evidentemente essere un elemento affatto autonomo, ed

apportare qualcosa di nuovo che appartiene alla percezione sensibile, ma che in essa non appare.

Certo però che questo nuovo *quid*, che il concetto viene ad aggiungere alla percezione sensibile, è quello che per primo esprime ciò che viene incontro al nostro bisogno di spiegazione. Solo quando ne abbiamo un concetto siamo in grado di comprendere un qualsiasi elemento del mondo dei sensi. Noi possiamo sempre indicare quel che la realtà accessibile ai sensi ci offre, e ciascuno che abbia la possibilità di percepire l'elemento in questione sa di che cosa si tratti. Per mezzo del concetto siamo in grado di dire, sul mondo dei sensi, qualcosa che non può essere percepito.

Da ciò appare immediatamente che, se l'essenza della percezione sensibile si esaurisse nella qualità sensibile, non potrebbe aggiungervisi alcunchè di totalmente nuovo, nella forma del concetto. La percezione sensibile non è dunque affatto una totalità, ma è solo un aspetto della totalità, e precisamente quella parte che può essere solo guardata. Unicamente per mezzo del concetto ci diviene chiaro che cosa guardiamo.

Ora possiamo esprimere l'importanza *sostanziale* di ciò che nel capitolo precedente abbiamo svolto come *metodo*. Con l' afferrare concettualmente un dato del mondo dei sensi, si manifesta il *quid* contenuto nel dato come appare alla percezione. Noi non possiamo esprimere il contenuto di ciò che guardiamo, perchè questo contenuto si esaurisce nel *come* esso ci appare, vale a dire nella *forma* del suo apparire. Troviamo dunque nel concetto il *che cosa*, cioè l'altro contenuto del dato che nel mondo dei sensi ci si presenta nella *forma* della percezione.

Solo nel concetto, dunque, il mondo riceve il suo pieno contenuto. Abbiamo visto però come il concetto ci indichi, al di là del singolo fenomeno, il nesso tra le cose. Perciò dunque, quel che nel mondo dei sensi si presenta separato, isolato, appare per il concetto un tutto *unitario*. Così, mediante il nostro metodo scientifico, nasce come mèta finale la *scienza naturale monistica*; ma non un monismo astratto che presuppone l'unità, e poi forzatamente inserisce in essa i singoli fatti della vita *concreta*, bensì un monismo concreto che mostra, passo per passo, come l'apparente molteplicità dell'esistenza sensibile si dimostri alla fine come un'unità ideale. La pluralità è sol-

tanto una forma in cui si esprime il contenuto unitario del mondo. I sensi che non sono in grado di afferrare questo contenuto unitario, si attengono alla pluralità; essi sono pluralisti nati. Il pensiero invece supera la pluralità e così ritorna, grazie ad un lungo lavoro, al principio unitario del mondo.

Ora il *modo* in cui il concetto (l'idea) si estrinseca nel mondo dei sensi costituisce la differenza tra i diversi regni della natura. Se l'essenza reale del sensibile arriva solo fino a un'esistenza che lo colloca completamente fuori del concetto, sì che nei proprî mutamenti ne venga dominato come da una *legge*, noi chiamiamo quell'essere *inorganico*. Tutto quanto accade in esso è da ricondursi a influssi d'un altro essere; e il modo in cui i due agiscono l'uno sull'altro è spiegabile soltanto per mezzo d'una legge che sta fuori di entrambi. In questa sfera abbiamo a che fare con fenomeni e leggi che, quando sono originarî, possono chiamarsi *fenomeni tipici*. Qui, dunque, l'elemento concettuale percepibile sta fuori della molteplicità percepita.

Ma la stessa unità percepibile ai sensi può già indicare qualcosa che la trascende; può costringerci, quando vogliamo comprenderla, a procedere ad altre determinazioni oltre quelle a noi percepibili. Allora ciò che è afferrabile concettualmente appare come unità sensibile. Le due cose: concetto e percezione, non sono identiche, ma il concetto non appare come una legge *fuori* della pluralità sensibile, bensì *dentro* di questa come principio. Sta alla sua base, come l'elemento non più sensibilmente percepibile che la compenetra, e che chiamiamo *tipo*. Con questo ha a che fare la scienza naturale *organica*.

Ma anche qui il concetto non appare ancora nella forma sua propria di concetto, bensì come *tipo*. Dove poi questo non compare più solo come tale, cioè come principio compenetrante, bensì nella stessa sua forma di concetto, ivi esso appare come *coscienza*; e qui finalmente si manifesta ciò che ai gradini inferiori esisteva soltanto nella sua essenza. Il concetto stesso diviene percezione; qui si ha a che fare con l'uomo autocosciente.

Legge di natura, tipo, concetto, sono le tre forme in cui l'elemento ideale si estrinseca. La legge naturale è astratta e sta al di sopra della molteplicità sensibile; essa domina la scienza inorganica.

Qui idea e realtà sono completamente scisse. Il tipo già unisce le due in un essere solo. Lo spirituale diventa essenza operante; però non esiste e non agisce ancora come tale, ma deve, se vuol essere osservato nella sua esistenza, venir *guardato* sensibilmente. Ciò avviene nel regno della natura organica. Il concetto esiste in modo percepibile. Nella coscienza umana il concetto stesso è l'elemento percepibile. Percezione e idea coincidono. Ciò che si contempla è appunto l'elemento ideale. Perciò, a questo gradino, possono manifestarsi anche i nuclei ideali vitali dei gradini naturali inferiori. Col sorgere della coscienza umana è data la possibilità che quel che ai gradini inferiori della vita esiste ma non appare, diventi ora anche realtà apparente.

4. - Il sistema della teoria dei colori

L'opera di Goethe si svolse in un'epoca in cui tutti gli spiriti erano tesi verso la ricerca di un sapere assoluto, atto a trovare in se stesso il proprio appagamento. La conoscenza osava nuovamente, con sacro zelo, investigare tutti i mezzi di conoscenza per accostarsi alla soluzione dei sommi problemi. In epoche anteriori della storia del mondo, i rappresentanti di un approfondimento altrettanto interiorizzato sono, nel periodo della teosofia occidentale, Platone e Aristotele, poi Cartesio e Spinoza. Goethe non si può pensare senza Kant, Fichte, Schelling e Hegel. Se questi spiriti miravano sopra tutto a guardare nelle profondità e nelle somme altezze, la contemplazione di Goethe si posava sugli oggetti della realtà immediata. Ma in questa contemplazione c'era qualcosa di quella medesima profondità. Goethe esercitò questa visione nell'osservazione della natura. Lo spirito di quell'epoca è effuso come un fluido sulle sue osservazioni naturali; da ciò la loro potenza che, anche nell'osservazione dei particolari, conserva sempre il suo tratto grandioso. La scienza di Goethe mira sempre al centro.

Più che altrove possiamo scorgere ciò nella sua teoria dei colori, la quale, insieme col saggio sulla metamorfosi delle piante, è la sola che sia giunta a perfezione. E come è rigorosamente conchiuso secondo le esigenze insite nella cosa stessa il sistema ch'essa ci presenta!

Vogliamo considerare una volta questo edificio nella sua struttura interiore.

Affinchè possa giungere a manifestazione qualcosa che sia fondato nell'essere della natura, occorre una causa occasionale, un organo in cui « qualcosa » possa presentarsi. Le eterne bronzee leggi della natura regnerebbero, sì, anche se non si presentassero mai in uno spirito umano, ma la loro manifestazione come tale non sarebbe possibile. Esse esisterebbero solo secondo la loro essenza, non secondo la loro apparenza. Lo stesso avverrebbe del mondo della luce e del colore, se non gli si contrapponesse un occhio capace di percepirlo. Il colore, nella sua essenza, non deve venir derivato dall'occhio, come lo fa derivare Schopenhauer, bensì *nell'occhio* deve venir mostrata la possibilità che il colore si manifesti. L'occhio non è la causa del colore, ma è la causa del suo manifestarsi.

Da qui dunque deve prendere le mosse la teoria dei colori. Essa deve investigare l'occhio, metterne a nudo la natura. Perciò Goethe comincia dalla teoria *fisiologica* del colore. Ma anche qui la sua concezione è essenzialmente diversa da come viene intesa abitualmente questa parte dell'ottica. Egli non vuole, dalla struttura dell'occhio, spiegare le sue funzioni, bensì vuole osservare l'occhio in condizioni svariate, per arrivare alla conoscenza delle sue facoltà e capacità. Anche qui il suo procedere è essenzialmente da *osservatore*. Che cosa si produce quando la luce e l'oscurità agiscono sull'occhio? Che cosa avviene quando immagini delimitate entrano in rapporto con esso? Egli non chiede, da principio, quali processi si svolgano nell'occhio quando si produce questa o quella percezione, ma cerca di appurare che cosa possa prodursi per mezzo dell'occhio nell'atto visivo *vivente*. Pei suoi scopi questa è, a tutta prima, la sola questione importante. L'altra, rigorosamente parlando, non appartiene al campo della teoria fisiologica dei colori, bensì a quello dell'organismo umano, vale a dire alla fisiologia generale. Goethe vuole prendere in considerazione l'occhio soltanto in quanto vede, e non spiegare il vedere partendo dalle osservazioni che si possono fare sull'occhio morto.

Da qui egli passa poi ai processi obiettivi che producono i fenomeni del colore. E qui è importante tener presente che, quando parla di tali processi obiettivi, Goethe non intende affatto i non

più percepibili ipotetici processi materiali o di movimento; egli vuole assolutamente restare nel campo del mondo percettibile. La sua *teoria fisica* dei colori, che forma la seconda parte dell'opera, cerca le condizioni che sono indipendenti dall'occhio ma connesse col sorgere dei colori. Tali condizioni sono però sempre ancora percezioni. Egli cerca qui come, con l'aiuto del prisma, della lente, ecc. nascano alla luce i colori. Ma pel momento si ferma ancora a seguire il colore nel suo divenire, e ad osservare come esso nasca in se stesso, isolatamente dai corpi.

Solo in un altro capitolo separato, quello della *teoria chimica* dei colori, egli passa a quelli attaccati, fissati ai corpi. Se nella teoria fisiologica dei colori egli risponde alla domanda: Come possono, in genere, apparire i colori?, se, in quella fisica, risponde alla domanda: Come sorgono i colori in date condizioni esterne?, qui egli risponde al problema: Come mai il mondo dei corpi appare dotato di colore?

Così, dalla contemplazione del colore quale attributo del mondo dei fenomeni, Goethe passa a questo mondo stesso quale appare in quell'attributo. Ma qui non si ferma, bensì, alla fine, considera il rapporto superiore che il mondo colorato dei corpi ha con l'anima, nel capitolo: *Effetti sensibili-morali del colore.*

Questo è il cammino rigoroso, in sè compiuto, di una scienza: partire dal soggetto quale condizione, per ritornare di nuovo al soggetto quale essere appagato nel suo mondo e del suo mondo.

Chi non riconosce qui l'anelito dell'epoca: dal soggetto all'oggetto, e poi di nuovo al soggetto, che ha condotto Hegel all'architettura di tutto il suo sistema?

In questo senso, l'*Abbozzo di una teoria dei colori* ci appare veramente come l'opera principale dell'ottica goethiana. I due saggi: *Contributi all'ottica* ed *Elementi della teoria dei colori* debbono essere considerati studi preparatorî; e le *Rivelazioni sulla teoria di Newton* sono solamente un'aggiunta polemica al suo lavoro.

5. - Il concetto dello spazio secondo Goethe.

Poichè una piena comprensione dei lavori di Goethe sulla fisica è possibile solo in base a una concezione dello spazio identica alla sua, cerchiamo d' illustrarla. Ma prima occor-

re che, dalle nostre considerazioni precedenti, abbiamo acquistato le seguenti convinzioni: 1° gli oggetti che nell'esperienza ci appaiono isolatamente hanno tra loro un reciproco rapporto interiore; in realtà sono tenuti insieme da un unitario legame cosmico; vive in essi *un unico principio*, comune a tutti; 2° quando il nostro spirito si accosta agli oggetti isolati cercando di abbracciarli per mezzo di un nesso spirituale, l'unità concettuale ch'esso stabilisce non è estrinseca agli oggetti, ma ricavata dall'essere intimo della natura stessa. La conoscenza umana non è un processo che si svolga fuori delle cose, scaturendo da un mero arbitrio soggettivo; no, ciò che si presenta nel nostro spirito come legge di natura, e che si estrinseca nella nostra anima, è la pulsazione del cuore stesso dell'universo.

Allo scopo che qui ci siamo prefisso, consideriamo quello che, fra tutti i rapporti che il nostro spirito può stabilire fra gli oggetti dell'esperienza, è il più esteriore. Osserviamo il caso più semplice in cui l'esperienza ci invita a un lavoro spirituale. Siano dati due elementi semplicissimi del mondo dei fenomeni: due punti luminosi. Prescindiamo dal fatto che, forse, in ciascuno di questi due punti stessi, possa esserci qualcosa di molto complicato che ponga dei problemi al nostro spirito; e prescindiamo anche dalla qualità degli elementi sensibili concreti che abbiamo dinanzi a noi; prendiamo in considerazione unicamente la circostanza ch'essi sono isolati tra loro, vale a dire che ai sensi appaiono isolati. Due fattori, di cui ciascuno è atto a produrre un'impressione sui nostri sensi: ecco tutto quanto presupponiamo. Inoltre vogliamo supporre che l'esistenza di uno di questi fattori non escluda quella dell'altro. *Un solo* organo di percezione può percepirli entrambi.

Se invece si assumesse che l'*esistenza* di uno dei due elementi fosse in qualche modo dipendente da quella dell'altro, il problema sarebbe tutt'altro. Se l'esistenza di B fosse tale da escludere l'esistenza di A, pure essendone dipendente secondo il proprio essere, allora A e B starebbero tra loro *in un rapporto di tempo*. Poichè la dipendenza di B da A esige, se al tempo stesso si suppone che l'esistenza di B escluda quella di A, che quest'ultimo preceda il primo. Ma ciò appartiene a un tutt'altro ordine di cose.

Per il nostro scopo attuale non vogliamo supporre questo altro rapporto; ma supponiamo che gli oggetti con cui abbiamo a che fare

non si escludano nei riguardi della loro esistenza, bensì siano entità coesistenti. Se si prescinde da qualsiasi rapporto richiesto dalla natura interiore, non rimane altro che l'esistenza, in genere, di un rapporto delle qualità separate, e il fatto ch'io posso passare dall'una all'altra; da un elemento dell'esperienza al secondo. Per nessuno può sussistere un dubbio sul genere di rapporto ch'io stabilisco tra le cose quando non entri nel merito della loro particolare costituzione, della loro essenza. Chi si chiede quale trapasso si possa trovare da una cosa all'altra, quando la cosa stessa resti indifferente, dovrà senz'altro darsi per risposta: *lo spazio*. Qualunque altro rapporto deve fondarsi sulla costituzione qualitativa di ciò che nel mondo appare isolato. Soltanto lo spazio non tiene in considerazione null'altro che il fatto che le cose siano appunto *separate tra loro*. Se rifletto: A è sopra, B è sotto, mi è perfettamente indifferente che cosa A e B siano per sè; non aggiungo nessun' altra rappresentazione se non ch'essi sono appunto fattori separati del mondo ch'io percepisco coi miei sensi.

Quello che il nostro spirito vuole, quando si avvicina all'esperienza, è superare la separazione, mostrare che nel singolo è da vedersi la forza del tutto. Nella percezione spaziale esso non vuol superare altro che la separazione come tale; *cioè stabilire il rapporto più generale di tutti*. Che A e B non siano ciascuno un mondo per sè, ma appartengano a un insieme comune, ecco quel che dice l'osservazione spaziale. Questo è il senso dell'*esser vicini nello spazio*. Se ogni cosa fosse un essere per sè, ciò non sarebbe possibile; non si potrebbe stabilire in genere nessun riferimento degli esseri fra loro.

Ora vogliamo investigare che cos'altro segua da questo stabilire un rapporto esteriore tra due oggetti separati. In *un solo modo* io posso pensare due elementi in un rapporto tale. Io penso A *accanto* a B. Lo stesso posso fare anche con altri due elementi del mondo sensibile: C e D. Con ciò ho stabilito un rapporto concreto tra A e B, ed uno tra C e D. Ora voglio prescindere totalmente dagli elementi A, B, C e D e mettere solo in rapporto, a loro volta, i due rapporti concreti. È chiaro ch'io posso mettere in rapporto l'uno con l'altro anche questi due, quali entità separate, proprio come ho fatto con A e B. Qui metto in rapporto rapporti concreti che posso chiamare *a* e *b*. Se ora procedo di un altro passo, posso a sua volta

mettere in rapporto *a* con *b*. Ma in tal caso ho già perduto ogni separazione. Considerando *a*, non trovo più nessun A o B particolare, da riferire l'uno all'altro; e nemmeno considerando *b*. In nessuno dei due trovo altro che il fatto che un rapporto è stato posto. Ma questa determinazione è la stessa sia in *a* sia in *b*. Ciò che mi rendeva ancora possibile tener separati *a* e *b*, era il fatto ch'essi si riferivano ad A, B, C e D. Se elimino questo residuo di separazione, e semplicemente riferisco ancora *a* a *b*, se cioè guardo solo al fatto che, in genere, sia stato posto un rapporto (non che un *determinato* rapporto sia stato posto), arrivo nuovamente, in senso affatto generale, al rapporto spaziale dal quale avevo preso le mosse. Più in là non posso andare. Ho raggiunto ciò che prima avevo cercato: *lo spazio* stesso sta dinanzi alla mia anima.

In ciò giace il segreto delle tre dimensioni. Nella prima riferisco l'uno all'altro due elementi concreti del mondo dei sensi; nella seconda riferisco l'uno all'altro i due rapporti spaziali stessi. Stabilisco dunque un rapporto tra rapporti. Ho eliminato le *manifestazioni* concrete, mentre i *rapporti* concreti mi sono rimasti. Ora riferisco questi stessi spazialmente l' uno all' altro, vale a dire, prescindo dal fatto che siano rapporti concreti; ma in tal caso devo ritrovare nell'uno proprio lo stesso che avevo trovato nell'altro. Stabilisco perciò un rapporto tra due eguali. Qui cessa la possibilità di mettere in rapporto, poichè cessa la differenza.

La relazione del tutto esteriore che ho presa da prima come punto di vista della mia considerazione, io l'ho ora nuovamente trovata come rappresentazione sensoria; dalla considerazione spaziale, dopo avere eseguita tre volte l'operazione, sono ritornato allo spazio, vale a dire al mio punto di partenza.

Perciò lo spazio può avere solo tre dimensioni. Ciò che qui abbiamo intrapreso con la rappresentazione dello spazio, non è veramente se non un caso particolare del metodo da noi sempre usato quando ci accostiamo alle cose per studiarle. Poniamo oggetti concreti sotto un punto di vista generale. Così otteniamo concetti dei particolari; poi esaminiamo, a loro volta, questi concetti sotto i medesimi punti di vista, sì che non abbiamo più dinanzi a noi se non i concetti dei concetti; se congiungiamo anche questi, essi si dissolvono in quella unità ideale che non potrebbe più venir

messa sotto un medesimo punto di vista se non con se stessa. Prendiamo un esempio speciale: Io imparo a conoscere due uomini: A e B. Li guardo dal punto di vista dell'amicizia. In questo caso otterrò un concetto ben determinato *a* dell'amicizia di quei due. Ora guardo altri due uomini, C e D, dallo stesso punto di vista. Ottengo un altro concetto *b* di questa amicizia. Ora posso continuare a mettere in relazione reciproca questi due concetti di amicizia. Che cosa mi resta quando prescindo dal concetto da me ottenuto? *Il concetto dell'amicizia in genere.* Ma questo posso ottenerlo, *realiter*, anche se guardo dallo stesso punto di vista gli uomini E ed F, e così pure G e H. In questo, come in innumerevoli altri casi, posso ottenere *in genere il concetto di amicizia.* Ma tutti questi concetti sono identici nella loro essenza; e quando li guardo dal medesimo punto di vista mi risulta che ho trovato un'unità. Sono ritornato di nuovo a ciò da cui ero partito.

Lo *spazio* è dunque una veduta delle cose, un modo come il nostro spirito le raccoglie in un'unità. Le tre dimensioni vi hanno la parte seguente: La prima dimensione stabilisce una relazione tra due percezioni sensibili (1); è dunque una *rappresentazione concreta.*

La seconda dimensione mette in relazione tra loro due rappresentazioni concrete, e con ciò passa nel campo dell'*astrazione.* Finalmente la terza dimensione non stabilisce più altro che l'*unità* ideale tra le astrazioni. È dunque completamente errato prendere le tre dimensioni dello spazio come affatto equivalenti. Quale sia la prima, dipende naturalmente dagli elementi percepiti; le altre, poi, hanno un significato ben determinato e *diverso* da quella prima. È erronea la supposizione di Kant, che lo spazio sia un *totum*, invece che un'entità concettualmente determinabile in sè.

Finora abbiamo parlato dello spazio come di un rapporto, di una relazione. Ora si può chiedere: Esiste soltanto questo rapporto di vicinanza in genere? Oppure esiste per ogni oggetto una determinazione di luogo assoluta? Quest'ultimo caso non è naturalmente nemmeno toccato dalle nostre spiegazioni precedenti. Ma cerchiamo ora se esista o no un tale rapporto di luogo, un ben determinato « qui ». Che cosa indico in realtà quando parlo di un « qui »? Nul-

(1) Qui « percezione sensibile » ha lo stesso significato che in Kant « sensazione ».

l'altro che un oggetto, in immediata vicinanza del quale è situato l' oggetto in questione. « Qui » significa: in vicinanza di un oggetto da me indicato. Ma con ciò l'indicazione assoluta di luogo è ricondotta *a un rapporto di spazio*, e l'indagine accennata cade da sè.

Solleviamo ancora in modo ben determinato la domanda: Che cosa è, secondo le indagini precedenti, lo spazio? Dovremo rispondere: Null'altro che una necessità, insita nelle cose, di superare la loro separazione in maniera affatto esteriore, senza entrare nel merito della loro essenza, e di riunirle in un'unità, già nella maniera puramente esteriore che si è detta. Lo spazio è dunque un modo di afferrare il mondo come un'unità. *Lo spazio è un'idea.* Non, come Kant credeva, una percezione.

6. - Goethe, Newton e i fisici

Quando Goethe si accostò allo studio dell'essenza dei colori, fu mosso, in sostanza, da un interesse artistico. Il suo spirito intuitivo riconobbe presto che il colorito, nella pittura, soggiace a un complesso profondo di leggi. In che cosa queste leggi consistessero, egli non poteva nè scoprirlo da sè, finchè si limitava a muoversi teorizzando nel campo della pittura, nè poteva ottenere informazioni soddisfacenti da pittori esperti in materia. Questi sapevano bensì, praticamente, come mescolare e applicare i colori, ma non erano in grado di parlarne in chiari concetti. Quando poi Goethe, giunto in Italia, si trovò dinanzi, non solo ai sommi capolavori del genere, ma anche alla natura più splendida in fatto di colore, sentì risvegliarsi nella propria anima, un anelito particolarmente ardente a conoscere le leggi naturali dell'essenza del colore.

Nella *Storia della teoria dei colori* egli stesso ha dato un'ampia relazione di tutta la parte storica del suo studio. Qui vogliamo trattarne solo il lato psicologico e pratico.

Subito dopo il suo ritorno dall'Italia Goethe cominciò i suoi studî, i quali divennero particolarmente intensi negli anni 1790 e '91, per continuare poi ininterrotti fino alla morte del poeta.

Rappresentiamoci la situazione della concezione goethiana del mondo nel momento in cui Goethe iniziò gli studî sui colori.

Egli aveva già concepita la sua idea grandiosa della metamorfosi degli esseri organici; e, grazie alla sua scoperta dell'osso intermascellare, gli era sorta la visione dell'unità di tutta l'esistenza naturale. Il singolo particolare gli appariva come una modificazione speciale del principio ideale che regna nella totalità della natura. Aveva già affermato, nelle sue lettere dall'Italia, che una pianta è pianta solo pel fatto di portare in sè l'*idea della pianta*. Questa idea era per lui qualcosa di concreto, come un'unità piena di contenuto spirituale presente in ogni singola pianta. Essa non era percepibile con gli occhi del corpo, bensì con l'occhio dello spirito. Chi è capace di scorgerla, la vede *in ogni pianta.*

Con ciò tutto il regno delle piante e, per estensione di tale veduta, l'intero regno della natura, appare come un'unità afferrabile con lo spirito.

Ma nessuno può, partendo dalla semplice idea, costruire tutta la molteplicità che si presenta ai sensi esteriori. L'idea può essere riconosciuta dallo spirito intuitivo; le singole configurazioni gli sono accessibili solo quando rivolge i sensi al mondo esterno, quando guarda e osserva. Il perchè una modificazione dell'idea appaia come realtà sensibile proprio così e non altrimenti, non può essere escogitato col cervello, ma deve venir *cercato* nel regno della realtà.

Tale è il peculiare modo di vedere goethiano che più appropriatamente si può chiamare *idealismo empirico*, e riassumere con le parole: alla base degli oggetti di una molteplicità sensibile, in quanto sono congeneri, sta un'*unità spirituale* che produce quella similarità e appartenenza.

Partendo da questo punto, sorse per Goethe la domanda: Quale unità spirituale sta alla base della molteplicità delle percezioni dei colori? Che cosa percepisco io in *ogni* modificazione di colore? Gli riuscì tosto chiaro che la base necessaria di ogni colore è *la luce.* Non c'è colore senza luce. I colori poi sono le modificazioni della luce. Ora gli restava da cercare quell'elemento della realtà che modifica e specializza la luce; e scoprì ch'era la materia priva di luce, l'oscurità attiva, in breve, ciò ch'è opposto alla luce. Così ogni colore gli divenne luce modificata dalla tenebra. È affatto errato credere che Goethe intendesse per luce, quella concreta luce solare che

generalmente si chiama « luce bianca ». Solo la circostanza che non si riesce a liberarsi da tale idea, e che si ritiene rappresentante della luce in sè la luce solare così complicatamente composta, impedisce la comprensione della teoria goethiana dei colori. La luce, quale Goethe la intende, contrapponendole la tenebra come suo opposto, è un' entità puramente spirituale, è semplicemente l' elemento comune a tutte le sensazioni di colore. Sebbene Goethe non lo abbia mai espresso chiaramente, pure tutta la sua teoria dei colori è costruita in modo che null'altro è lecito ricavarne. Quando egli fa degli esperimenti con la luce solare, per realizzare la sua teoria, lo fa soltanto perchè la luce solare, pur essendo il risultato dei processi complicati che avvengono effettivamente nel corpo solare, a noi si presenta come un'unità contenente in sè le sue parti solo in quanto siano state superate. Quello che per la teoria dei colori otteniamo con l'aiuto della luce solare, non è però che un *avvicinamento* alla realtà. La teoria di Goethe non va intesa come se in ogni colore egli vedesse realmente contenute la luce e la tenebra. La realtà che si presenta ai nostri occhi è solo una data sfumatura di colore. Solo lo spirito è in grado di scomporre questo fatto sensibile in due entità spirituali: luce e non-luce.

I fatti esteriori pei quali ciò avviene, i processi materiali nella materia, non ne vengono menomamente toccati. Questa è tutt'un'altra cosa. Non si vuole affatto negare che, mentre davanti a noi appare il « rosso », nell'etere avvenga un processo ondulatorio. Ma ciò che nella realtà produce una percezione non ha nulla a che fare, come già abbiamo mostrato, con l'*essenza del contenuto*.

Mi si obietterà: Ma si può dimostrare che nella sensazione tutto è soggettivo e che solo il processo di movimento che sta alla base di essa è ciò che realmente esiste fuori del nostro cervello. Allora però non si può nemmeno parlare *di una teoria fisica delle percezioni,* ma solo di una teoria dei processi di movimento che ne stanno alla base. Si può dimostrarlo forse con questo esempio: se qualcuno, dal luogo A, mi spedisce un telegramma mentre io risiedo in B, ciò che giunge nelle mie mani è originato totalmente in B. È in B il telegrafista, il quale scrive sopra un foglio di carta e con un inchiostro che non sono mai stati in A; egli stesso non conosce A, ecc.; insomma si può dimostrare che nel telegramma che sta da-

vanti a me nulla proviene da A. Eppure tutto quanto proviene da B è affatto indifferente per il contenuto, per l'essenza del telegramma; quel che per me importa è soltanto trasmesso da B. Se io voglio spiegare l'essenza del contenuto del telegramma, devo totalmente prescindere da quanto proviene da B.

Lo stesso è del mondo dell'occhio. La teoria deve estendersi a ciò ch'è percepibile all'occhio e in quell'àmbito cercare i nessi. I processi materiali spaziali-temporali possono essere importantissimi per il *prodursi* delle percezioni; ma non hanno nulla a che fare con l'essenza delle medesime.

Altrettanto avviene nella questione oggi tanto dibattuta, se alla base dei diversi fenomeni naturali: luce, calore, elettricità, ecc. non stia una sola e identica forma di movimento nell'etere. Recentemente *Herz* ha appunto mostrato come la propagazione delle azioni elettriche nello spazio soggiaccia alle stesse leggi della propagazione delle azioni luminose. Da ciò si può arguire che anche alla base dell'elettricità stiano delle onde simili a quelle portatrici della luce. Finora si è pure presunto che nello spettro solare sia attiva solo una specie di movimento oscillatorio, il quale, a seconda che cade su reagenti sensibili al calore, alla luce, o ad azioni chimiche, fa sì che si producano effetti di calore, luce, sensibilità chimica ecc.

Ma questo è chiaro sin dal principio. Se si investiga che cosa accade nell'estensione spaziale mentre vengono trasmesse le entità in questione, si deve arrivare a un movimento *unitario*. Poichè un mezzo, in cui *soltanto* il movimento è possibile, deve reagire a tutto col movimento; e compirà anche a mezzo di movimenti tutte le trasmissioni a cui è chiamato. Se poi io investigo le forme di tale movimento, non apprendo che cosa *sia* la cosa trasmessa, bensì *in che modo* essa mi venga trasmessa. È semplicemente assurdo dire che il calore o la luce siano movimento. Movimento è soltanto la reazione alla luce della materia suscettibile di movimento.

Goethe stesso ha ancora assistito al nascere della teoria ondulatoria, e non vi scorse nulla che fosse impossibile mettere d'accordo con le sue vedute sull'essenza del colore.

Basta liberarci dall'idea che per Goethe luce e tenebra siano entità reali e riguardarle come *semplici principî*, come entità spirituali; allora si acquisterà un'opinione ben diversa dalla solita, sulla

sua teoria dei colori. Quando, come Newton, s'intende la luce come un semplice miscuglio di tutti i colori, ogni concetto del concreto essere « luce » svanisce; si volatilizza totalmente in una vuota rappresentazione generica a cui nella realtà nulla corrisponde. Simili astrazioni erano estranee alla concezione goethiana del mondo. Per Goethe ogni rappresentazione doveva avere un contenuto *concreto;* solo che per lui il « concreto » non s'identificava col « fisico ».

La fisica moderna non ha veramente nessun concetto della « luce »; non conosce che luci specificate, colori che, in determinate combinazioni, suscitano l'impressione di « bianco ». Ma anche questo « bianco » non deve venir identificato con la « luce » in sè. Anche il bianco non è, in fondo, altro che un *colore combinato.* La « luce », nel senso goethiano, non è nota alla fisica moderna; e nemmeno la « tenebra ». Sicchè la teoria dei colori di Goethe si muove in una sfera che non tocca nemmeno le determinazioni concettuali dei fisici. La fisica semplicemente *ignora* tutti i concetti fondamentali della teoria goethiana dei colori; sicchè, dal suo punto di vista, non può giudicarla affatto. Goethe comincia là dove la fisica finisce.

Testimonia di una comprensione superficialissima della cosa il fatto che si parli continuamente del rapporto di Goethe con Newton e con la fisica moderna, senza menomamente accorgersi che si tratta di due modi tra loro totalmente diversi di considerare il mondo.

Siamo convinti che chi abbia compreso nel senso giusto le nostre considerazioni sulla natura delle sensazioni, non potrà riportare altra impressione dalla teoria goethiana dei colori se non quella da noi indicata. Naturalmente, invece, chi non consenta con queste nostre teorie fondamentali, si fermerà al punto di vista dell'ottica fisica e dovrà quindi respingere anche la teoria dei colori di Goethe.

XVI.

GOETHE CONTRO L'ATOMISMO

I.

Molto si parla oggidì del fecondo sviluppo delle scienze naturali nel secolo XIX. Io credo che a buon diritto si possa parlare soltanto di imporantissime esperienze scientifiche fatte e della trasformazione, da esse prodotta, delle condizioni pratiche della vita. Ma in quanto alle idee fondamentali con cui l'osservazione naturale moderna cerca di *comprendere* il mondo dell'esperienza, io le ritengo malsane e insufficienti di fronte a un pensare energico. Ho già detto il mio parere in proposito altrove in questo scritto. Ora, di recente, un rinomato scienziato contemporaneo, il chimico *Guglielmo Ostwald* ha espresso la stessa opinione. (Cfr. *Il superamento del materialismo scientifico.* Conferenza tenuta nella terza seduta dell'Assemblea di scienziati e medici tedeschi, a Lubecca, 20 settembre 1895). Egli dice: « Se a un matematico, o a un medico praticante, o in genere, a qualsiasi uomo che pensi scientificamente, si domanda come egli si immagini ordinato il mondo *dal di dentro,* egli risponderà che le cose si compongono di *atomi* in moto, e che questi *atomi,* e le *forze* che agiscono in mezzo a loro, sono le ultime realtà di cui i singoli fenomeni sono costituiti. In cento forme diverse si legge e si sente parlare continuamente dell'impossibilità di trovare altra spiegazione del mondo fisico, all'infuori di quella che riconduce ogni cosa alla *meccanica degli atomi.* Materia e movimento appaiono gli ultimi concetti ai quali si deve riferire la molteplicità dei fenomeni naturali. Tale concezione

si può denominare *materialismo scientifico* ». Ho già detto in questo scritto che le moderne concezioni fondamentali della fisica sono insostenibili. La stessa opinione esprime Ostwald, nella sua conferenza, con le seguenti parole: « *Questa concezione meccanica del mondo non adempie allo scopo pel quale fu elaborata; ed è in contrasto con verità indubbie e generalmente conosciute e riconosciute* ». La concordanza delle affermazioni di Ostwald con le mie va anche più oltre. Ho già detto in questo scritto: « L'immagine sensibile del mondo è la somma delle percezioni che si trasformano, *senza una materia che stia alla loro base* ». Ostwald dice: « Ma se riflettiamo che tutto ciò che si sa di una data materia, è la conoscenza delle sue proprietà, vediamo come l'asserzione *che esista bensì ancora una determinata materia, la quale però non possiede più nessuna delle sue proprietà,* non è davvero lontana dall'essere un vero assurdo. Effettivamente tale asserzione solo formale serve unicamente a congiungere i fatti generali dei processi chimici, e specialmente delle leggi di misura stechiometriche, *col concetto arbitrario di una materia in sè immutabile* ». Qui, io scrivevo: « Queste considerazioni mi hanno costretto a rifiutare come impossibile quella teoria della natura che per principio va *oltre* il campo del mondo percepito, e a *cercare l'oggetto della scienza naturale unicamente nel mondo dei sensi* ». Lo stesso trovo espresso nella conferenza di Ostwald: « Che cosa sperimentiamo noi del mondo fisico? Palesemente soltanto ciò che ce ne lasciano percepire i nostri sensi ». « Còmpito della scienza è di mettere in un determinato, reciproco rapporto delle *realtà*, delle grandezze indicabili e misurabili, sicchè quando le une siano date, le altre possano venir dedotte; e tale còmpito non si può assolvere sulla base di una qualche immagine ipotetica, ma solo sull'*indicazione di rapporti di reciproca dipendenza tra grandezze misurabili* ». Se si prescinde dal fatto che Ostwald parla con la mentalità di uno scienziato contemporaneo, e quindi non vede nel mondo dei sensi se non grandezze indicabili e misurabili, la sua opinione corrisponde pienamente alla mia, espressa, ad esempio, nelle parole: « La teoria deve estendersi al percepibile e *cercare i nessi entro questa sfera* ».

Nelle mie dissertazioni sulla teoria goethiana dei colori ho combattuto la stessa lotta contro le rappresentazioni scientifiche fonda-

mentali del nostro tempo come il prof. Ostwald nella sua conferenza sul *Superamento del materialismo scientifico.* Ma ciò che io sostituisco a quelle rappresentazioni non si accorda affatto con le idee di Ostwald. Egli, come dimostrerò più avanti, parte dalle stesse premesse superficiali dei suoi avversarî seguaci del materialismo scientifico. Dal canto mio ho anche dimostrato come le rappresentazioni fondamentali delle concezioni scientifiche moderne siano la causa degli errati giudizî espressi intorno alla teoria goethiana dei colori, sia in passato, sia tuttora.

Ora vorrei discutere più a fondo la concezione moderna della natura, cercando di riconoscere, dallo scopo che si prefigge, se essa sia sana o no.

Non a torto si è veduta la formula-base secondo la quale la concezione moderna della natura giudica il mondo delle percezioni, nelle parole di Cartesio: « Quando io esamino più da vicino gli oggetti corporei, vedo in essi assai scarsamente contenuto ciò che posso conoscere *chiaramente* e *nettamente*, e cioè la grandezza, ovvero l'estensione (nel senso di lunghezza, larghezza, profondità) la forma, che deriva dai confini di quell'estensione, la posizione che i corpi diversamente configurati hanno tra loro, il movimento o mutamento di quella posizione, a cui si può aggiungere la sostanza, la durata e il numero. Per quanto riguarda le altre cose, come luce, colori, suoni, odori, sapori, calore, freddo, e le altre qualità sensibili al tatto (liscezza, ruvidità) esse si presentano al mio spirito con tanta *oscurità* e *confusione*, ch'io non so se siano vere o false, cioè se le idee ch'io mi faccio di tali oggetti siano effettivamente idee di cose reali o se rappresentino solamente degli esseri chimerici che non possono esistere ». Il pensare nel senso di questa proposizione cartesiana è diventato un'abitudine per i seguaci della concezione moderna della natura, a tal segno ch' essi non reputano degna di considerazione nessun'altra maniera di pensare. Essi dicono: Ciò che si percepisce come luce viene effettuato da un processo di moto esprimibile con una formula matematica. Quando nel mondo percepibile appare un colore, essi lo riconducono a un moto ondulatorio e ne calcolano il numero delle vibrazioni in un dato periodo di tempo. Credono che tutto il mondo sensibile resterà spiegato non appena si sarà riusciti a ricondurre tutte le percezioni a rapporti esprimibili in tali formule

matematiche. Secondo questi scienziati, uno spirito che fosse in grado di dare tale spiegazione avrebbe raggiunto il culmine di quanto è dato agli uomini conoscere intorno ai fenomeni naturali. *Du Bois-Reymond*, rappresentante di tali scienziati, dice di uno spirito siffatto « che per lui sarebbe possibile noverare i capelli del nostro capo, e che a sua insaputa nemmeno un passero cadrebbe a terra ». (Cfr. *Limiti della conoscenza naturale*). Ridurre il mondo a un'operazione aritmetica è l'ideale della concezione naturale moderna.

Poichè senza l'esistenza di forze, le parti della supposta materia non potrebbero mai esser messe in moto, gli scienziati moderni accolgono anche l'*energia* tra gli elementi coi quali spiegano il mondo; e Du Bois-Reymond dice: « La conoscenza della natura sta nel ricondurre i mutamenti che avvengono *nel* mondo corporeo a movimenti di atomi, prodotti da energie centrali indipendenti dal tempo, ossia nel dissolvimento dei processi naturali in una *meccanica di atomi* ». Con l'introduzione del *concetto di energia* la matematica trapassa nella meccanica.

I filosofi d'oggi (1) sono talmente sotto l' influsso degli scienziati della natura, che hanno perduto ogni coraggio di pensare indipendentemente. Accettano senza riserve le affermazioni degli scienziati. Uno dei filosofi più stimati in Germania, *W. Wundt*, dice nella sua *Logica*: « In considerazione e applicazione del principio fondamentale che, data l'immutabilità qualitativa della materia, tutti i processi naturali sono, in ultima istanza, movimenti, si considera mèta della fisica il suo totale trapasso alla meccanica applicata ».

Du Bois-Reymond scrive: « È un fatto psicologico sperimentato che dove riesca una tale risoluzione (dei processi naturali nella meccanica atomica) il nostro bisogno di causalità si sente provvisoriamente appagato ». Per Du Bois-Reymond, questo può essere un fatto d'esperienza. Ma bisogna pur dire che esistono anche altri uomini i quali, da una spiegazione del mondo corporeo quale la prospetta il Du Bois-Reymond, si sentono tutt'altro che appagati.

Nel numero di questi altri uomini è *Goethe*; e coloro il cui

---

(1) Cioè, quelli intorno al 1890.

bisogno di causalità è pago quando riesce a ricondurre i processi naturali a una meccanica degli atomi, non possiedono l'organo per comprendere Goethe.

2.

Grandezza, figura, posizione, movimento, forza, ecc. sono percezioni, proprio nell'identico senso come la luce, i colori, i suoni, gli odori, i sapori, le sensazioni di caldo, di freddo, ecc. Chi separa la grandezza d'un oggetto dalle altre sue qualità e la considera per sè, non ha più a che fare con un oggetto *reale,* ma solo con un'astrazione dell'intelletto. Il più grande controsenso pensabile è quello di attribuire ad un'astrazione isolata dalla percezione sensibile un grado di realtà diverso che non ad un oggetto della percezione sensibile stessa. I rapporti di spazio e di numero non hanno altro vantaggio sulle altre percezioni sensibili che quello d'essere più semplici e più facilmente abbracciabili con lo sguardo. Su queste due qualità poggia la sicurezza delle scienze matematiche. Quando la concezione moderna della natura riconduce tutti i processi del mondo corporeo a elementi esprimibili matematicamente e meccanicamente, ciò si deve al fatto che per il nostro pensiero matematica e meccanica sono facili e comode da adoperare. E il pensiero umano ama la comodità. Si può constatarlo appunto nella citata conferenza di Ostwald. Questo scienziato vuol porre l'*energia* al posto della materia e della forza. Egli dice: « Qual è la condizione per la quale uno dei nostri strumenti (sensori) agisce? Possiamo voltare la cosa come vogliamo e non troveremo nulla di comune se non che: gli strumenti dei sensi reagiscono a differenze di energia tra loro e l'ambiente. In un mondo che avesse dovunque la temperatura del nostro corpo, non potremmo in alcun modo sperimentare del calore, come non possiamo avere nessuna sensazione della costante pressione atmosferica sotto la quale viviamo; ne prendiamo conoscenza solo quando produciamo in qualche luogo una pressione differente ». E più avanti: « Immaginate di ricevere un colpo di bastone. Che cosa sentite? Il bastone o la sua energia? La risposta può essere una sola: l'*energia*; poichè il bastone è la cosa più

inoffensiva del mondo, finchè non picchia. Ma noi possiamo picchiarci anche contro un bastone fermo! Verissimo: quelle che noi sentiamo sono, come abbiamo già rilevato, differenze degli stati di energia contro i nostri apparati sensorî, perciò è indifferente che il bastone si muova contro di noi o noi contro il bastone. Ma se entrambi hanno una velocità uguale o ugualmente diretta, per il nostro sentimento il bastone non esiste più, poichè non può venire in contatto con noi e produrre uno scambio di energia ». Questi discorsi dimostrano che Ostwald isola l'energia dal campo della percezione, cioè astrae da tutto ciò che non è energia. Egli riconduce tutto il percepibile a un'unica qualità di esso, alla manifestazione energetica, dunque a un concetto astratto. È qui chiaramente riconoscibile il fatto ch'egli è impigliato nelle abitudini mentali della scienza contemporanea. Egli pure, se interrogato, nulla potrebbe addurre a giustificazione del suo procedere se non che, per lui, è un fatto psicologico sperimentale che il suo bisogno di causalità è appagato quando egli ha risolto i processi della natura in manifestazioni energetiche. In sostanza, che Du Bois-Reymond risolva i processi naturali in una meccanica degli atomi o che Ostwald li dissolva in manifestazioni dell'energia, è lo stesso. Le due soluzioni scaturiscono entrambe dalla tendenza del pensiero umano alla comodità.

Alla fine della sua conferenza, Ostwald domanda: « Per quanto utile e necessaria per comprendere la natura, è l'energia anche *sufficiente* a questo scopo (cioè, alla spiegazione del mondo corporeo)? Oppure esistono fenomeni che non possono venir completamente spiegati dalle leggi dell'energia finora note? Io credo di non poter giustificare la responsabilità da me presa oggi di fronte a voi con la mia esposizione, se non mettendo in rilievo che a tale domanda si deve rispondere con un no. Per quanto superiori siano i pregi della concezione energetica del mondo rispetto a quelli della concezione meccanica o materialistica, si possono fin d'ora, così mi sembra, indicare alcuni punti che non vengono coperti dai caposaldi dell'energetica già noti; e che quindi accennano all'esistenza dei principî che la trascendono. Ma l'energetica continuerà a sussistere accanto a questi principî nuovi. Solo che, in avvenire, essa non sarà più, quale è oggi per noi, la legge più vasta di

tutte per abbracciare e dominare i fenomeni naturali, ma apparirà probabilmente come un caso speciale di rapporti ancora più generali, *della cui forma noi non abbiamo certamente, per il momento, la più pallida idea* ».

3.

Se i nostri scienziati leggessero anche gli scritti di gente che sta fuori della loro corporazione, il prof. Ostwald non avrebbe potuto fare un'osservazione come questa. Poichè, già nel 1891, nella citata introduzione alla teoria goethiana dei colori, io avevo detto che di tali « forme » noi possiamo certamente avere un'idea, e anche più di un'idea, e che nello sviluppo delle idee scientifiche fondamentali di Goethe sta il còmpito della scienza naturale dell'avvenire.

Come non si possono « dissolvere » i processi del mondo corporeo in una meccanica degli atomi, altrettanto poco si possono dissolvere in rapporti di energia. Così procedendo non si fa che distogliere l'attenzione dal contenuto del mondo reale dei sensi per rivolgerla a un'astrazione irreale, il cui misero fondo di qualità è pur ricavato anch'esso dallo stesso mondo sensibile. Non si può spiegare uno dei gruppi di qualità del mondo dei sensi: luce, colori, suoni, odori, sapori, condizioni di calore, ecc. « dissolvendolo » nell' altro gruppo di qualità del medesimo mondo sensibile: grandezza, forma, posizione, numero, energia ecc. Non questo « dissolvimento » di un genere di qualità nell'altro, può essere il còmpito della scienza naturale, bensì la ricerca di relazioni e rapporti tra le varie qualità percettibili del mondo sensibile. Così scopriamo certe condizioni poste le quali una percezione sensibile ne tira necessariamente dietro a sè un'altra; e scopriamo che tra certi fenomeni esiste un nesso più intimo che non tra altri. Allora non allacciamo più tra loro i fenomeni nel modo in cui si offrono all'osservazione casuale; poichè riconosciamo che certe connessioni di fenomeni sono *necessarie*; di fronte a queste, altre sono *accidentali*. Goethe chiama le connessioni necessarie tra i fenomeni, *fenomeni tipici* o *primordiali* (*Urphänomene*).

L'espressione di un fenomeno-tipo consiste sempre in ciò: che di una data percezione sensibile si dice ch'essa ne provoca necessa-

riamente un'altra. Questa espressione è ciò che si chiama una *legge naturale.* Dicendo: « Per mezzo del calore un corpo si dilata », si è data espressione a una necessaria connessione di fenomeni del mondo sensibile (calore, dilatazione). Si è riconosciuto un fenomeno-tipo, pronunciandolo nella forma di una *legge naturale.* I fenomeni-tipo sono le forme cercate da Ostwald per i rapporti più generali della natura inorganica.

Le leggi della matematica e della meccanica sono anch'esse mere espressioni di fenomeni-tipo come le leggi che formulano altre connessioni sensibili. Quando Kirchhoff dice: « Il cómpito della matematica è di descrivere *completamente e nel modo più semplice* i movimenti che avvengono nella natura », egli si sbaglia. La meccanica non si limita a descrivere nel modo più semplice e completo i movimenti che avvengono in natura, ma va in cerca di certi processi di movimento necessarî che rileva dalla somma dei movimenti che avvengono in natura, e li enuncia come *leggi meccaniche fondamentali.* Bisogna designare come il colmo della inconsideratezza il continuo ripetere che si fa della citata sentenza di Kirchhoff, come particolarmente importante, senza sentire ch'essa viene contraddetta dalla più semplice legge fondamentale della meccanica.

Il fenomeno-tipo rappresenta una connessione necessaria tra elementi del mondo della percezione. Perciò non si potrà dir nulla di meno calzante delle parole di *H. Helmholtz* nel suo discorso tenuto a Weimar nella riunionne goethiana dell' 11 giugno 1892: « È deplorevole che Goethe non abbia conosciuto a quel tempo la teoria ondulatoria della luce, allora già scoperta da *Huyghens*; questa gli avrebbe fornito un *fenomeno-tipo* molto più giusto ed evidente di quel processo tanto complicato e inadatto scelto da lui a questo scopo nei colori di mezzi torbidi » (cfr. *Presentimenti di Goethe su idee scientifiche dell'avvenire.* Ed. Paetel, 1892).

Dunque le invisibili ondulazioni che dai seguaci della concezione moderna della natura vengono *pensate in aggiunta* ai fenomeni luminosi, avrebbero dovuto dare a Goethe un « fenomeno-tipo » molto più giusto e più evidente del processo per niente complicato, ma svolgentesi sotto i nostri occhi, pel quale la luce vista attraverso un mezzo torbido appare *gialla,* e la tenebra, vista attraverso un mezzo illuminato appare *blu.* Il « dissolversi » dei processi

sensibilmente percettibili in movimenti meccanici impercettibili è talmente diventato un'abitudine per i fisici moderni, ch'essi sembrano non accorgersi menomamente di porre un'astrazione al posto della realtà. Sentenze come quella di Helmholtz si potranno pronunciare solo dopo che saranno state eliminate dal mondo tutte le sentenze goethiane del genere di questa: « Il vertice della scienza sarebbe comprendere che il fatto è già teoria. L'azzurro del cielo ci rivela la legge fondamentale della cromatica. *Ci si guardi dal cercare alcunchè dietro ai fenomeni; essi stessi sono la teoria* ». Goethe resta *entro* il mondo dei fenomeni; invece i fisici moderni raccolgono alcuni brandelli dal mondo dei fenomeni e li trasferiscono *dietro* i fenomeni, per poi derivare da quelle realtà ipotetiche i fenomeni della vera esperienza percepibile.

4.

Alcuni fisici più giovani affermano di non attribuire al concetto di materia in movimento nessun senso che vada oltre l'esperienza. Uno di essi, che ha la singolare bravura di essere al tempo stesso seguace della teoria meccanica della natura e della mistica indiana, *Antonio Lampa*, (cfr. le sue *Notti di un cercatore*, Braunschweig, 1893) osserva, contro le spiegazioni di Ostwald, che questi « combatte una battaglia comparabile a quella del prode mancese, buon'anima, contro i mulini a vento. Dov'è il gigante del materialismo scientifico (Ostwald intende scientifico-naturale)? Esso non esiste. Vi fu una volta un così detto materialismo scientifico-naturale dei signori Büchner, Voigt e Moleschott; anzi c'è ancora; ma nella scienza naturale stessa esso non esiste, nè vi fu mai a casa sua. Ciò è sfuggito a Ostwald, altrimenti sarebbe sceso in campo soltanto contro la concezione *meccanica*, ciò che, in seguito al suo malinteso, egli fa solo incidentalmente, ma che, senza questo malinteso, probabilmente non avrebbe fatto del tutto. Ma si può credere che un'indagine scientifica, percorrente le vie battute da Kirchhoff, possa intendere il concetto di materia nel senso in cui lo intende il materialismo? Ciò è impossibile, è un'evidente contraddizione. Il concetto di materia, al pari di quello di forza, non può avere che un senso precisato dall'esigenza di una descrizione per quanto possibile

semplice, cioè, per dirla kantianamente, puramente empirica. E se un naturalista congiunge con la parola materia un senso che vada al di là di questo, egli non lo fa come scienziato della natura, ma come filosofo materialista ». (*Die Zeit*. Vienna, 30 novembre 1895).

Secondo queste parole, Lampa dev' essere designato come il tipo del naturalista contemporaneo normale. Questi applica la spiegazione meccanica della natura perchè è comoda da maneggiare. Ma evita di riflettere sul suo vero carattere, perchè teme di impigliarsi in contraddizioni che il suo pensiero non si sente pronto a superare.

Come può uno che ama il chiaro pensare, congiungere un senso col concetto di materia, senza andare oltre il mondo dell' esperienza? In questo esistono corpi di determinata grandezza e posizione; vi sono movimenti e forze, e inoltre i fenomeni di luce, colori, calore, elettricità, vita, ecc. L'esperienza non ci dice che la grandezza, il colore, il calore ecc. siano attaccati a una materia. In nessun luogo noi possiamo trovare la materia entro il mondo dell'esperienza. Chi vuol pensarla deve *aggiungerla* all'esperienza col pensiero.

Un tale aggiungere, col pensiero, la materia ai fenomeni del mondo dell'esperienza si riscontra nelle considerazioni fisiche e fisiologiche divenute familiari alla scienza naturale moderna sotto l'influsso di *Kant* e di *Johannes Müller*. Queste considerazioni hanno condotto alla credenza che i processi esteriori che fanno sorgere il suono nell'orecchio, la luce nell'occhio, il calore nell'organo di senso del calore, ecc. non abbiano nulla in comune con la sensazione di suono, di luce, di calore, ecc. Si pretende che quei processi esteriori siano invece dati movimenti della materia. Qui il naturalista cerca che genere di processi esteriori di movimento facciano sorgere nell' anima umana suono, luce, colore ecc. Egli arriva alla conclusione che, fuori dell'organismo umano, in nessun punto di tutto lo spazio cosmico si trova rosso, azzurro, o giallo, ma soltanto un movimento ondulatorio di una fine materia elastica, l'etere, la quale, sentita attraverso l'occhio, si presenta come rosso, azzurro o giallo. Se non esistesse un occhio capace di sentire, non vi sarebbe nemmeno colore, ma solo etere in movimento; così crede lo scienziato moderno della natura. L'etere sarebbe oggettivo, il colore soltanto soggettivo, formato unicamente nel corpo umano. Il prof. *Wundt*

di Lipsia, che si sente a volte decantare come uno dei sommi filosofi contemporanei, dice perciò della materia ch'essa è un sostrato « *che non ci diventa mai visibile esso stesso, ma sempre solo nei suoi effetti* ». E, nella sua *Logica*, aggiunge che « una spiegazione scevra di contraddizione dei fenomeni riesce solamente quando si presupponga un tale sostrato ». L'illusione cartesiana delle rappresentazioni chiare e confuse, è divenuta la rappresentazione fondamentale della fisica.

5.

Un pensare che non sia stato radicalmente guastato da Cartesio, Locke, Kant e dalla fisiologia moderna, non riuscirà mai a capire che si possano riguardare luce, colore, suono, calore ecc. come stati puramente soggettivi dell'organismo umano, e tuttavia affermare l'esistenza d'un mondo oggettivo di processi fuori dell'organismo. Chi fa dell'organismo umano il generatore dei processi del suono, del calore, del colore ecc. deve pur vedere in esso il generatore dell'estensione, grandezza, posizione, movimento, forze, ecc. Poichè queste qualità matematiche e meccaniche sono in realtà inscindibilmente collegate col restante contenuto del mondo della percezione. La separazione dei rapporti di spazio, numero e movimento, come pure delle manifestazioni energetiche, da tutte le altre qualità sensibili (suono, colore, ecc.) non è che una funzione del pensiero che astrae. Le leggi della matematica e della meccanica si riferiscono a oggetti e processi astratti, rescissi dal mondo dell'esperienza, e perciò possono anche trovare applicazione solo nell'àmbito del mondo dell'esperienza. Ma se anche le forme e condizioni matematiche e meccaniche vengono dichiarate meramente soggettive, non rimane null'altro che possa servire di contenuto al concetto di cose e di eventi oggettivi; e da un concetto vuoto non si può derivare nessun fenomeno.

Finchè gli scienziati moderni e i loro caudatarî, i filosofi moderni, sosterranno che le percezioni sensibili non sono che stati soggettivi suscitati da processi obiettivi, un pensiero sano dovrà sempre opporre ch'essi, o giuocano con dei concetti vuoti, oppure attribuiscono all'oggettività un contenuto preso a prestito dal mondo del-

l'esperienza che dichiarano soggettivo. In una serie di opere ho dimostrato tutta l'assurdità dell'asserzione che le sensazioni siano soggettive (1).

Tuttavia non voglio ora considerare se ai processi di movimento e alle forze che li suscitano, (a cui la nuova fisica riconduce tutti i fenomeni naturali) venga o no attribuita un'altra forma di realtà che alle percezioni di senso. Voglio chiedere soltanto che cosa possa effettuare la concezione matematico-meccanica della natura. Nelle *Notti di un cercatore*, Antonio Lampa dice: « Metodo matematico e matematica non sono identici, poichè il metodo matematico può essere adottato senza l'applicazione della matematica. Un esempio classico per questo fatto ci offrono. nel campo della fisica, le ricerche sperimentali elettriche di *Faraday*, che a mala pena intendeva la quadratura di un binomio. La matematica non è che un mezzo per abbreviare delle operazioni logiche, e perciò risolverle anche in casi complicatissimi in cui l'ordinario pensiero logico ci lascerebbe in asso. Al tempo stesso riesce però ad altro ancora; in quanto ogni formula esprime implicitamente il processo per cui diviene; essa getta un ponte vivente fino ai fenomeni elementari che hanno servito come punto di partenza alla ricerca. Ma il metodo che non può servirsi della matematica, (ciò che si verifica ogni qualvolta le grandezze che entrano nella ricerca non sono misurabili), deve perciò, per diventare pari a quello matematico, non solo essere strettamente logico, ma dedicare una speciale attenzione a risalire ai fenomeni fondamentali, perchè, mancando del sostegno della matematica, può facilmente incespicare; quando però vi riesce, può a buon diritto pretendere il titolo di metodo matematico, in quanto con ciò si voglia esprimere il grado di esattezza ».

Non mi occuperei tanto di Antonio Lampa se, per una certa circostanza, egli non fosse un esempio particolarmente evidente di ciò che è un investigatore della natura al nostro tempo. Egli trae dalla mistica indiana l'appagamento per le sue esigenze filosofiche; perciò non contamina, come altri, la concezione meccanica della natura con ogni genere di rappresentazioni filosofiche. La dottrina

---

(1) Cfr. R. STEINER: *Teoria della conoscenza, Verità e Scienza* (nei *Saggi filosofici*, ed. Carabba) e *La Filosofia della Libertà*, ed. F.lli Bocca.

della natura ch'egli persegue è la concezione contemporanea della natura, per così dire, chimicamente pura. Io ritengo che Lampa abbia trascurato completamente di considerare una caratteristica importantissima della matematica. Ogni formula matematica costruisce, sì, un « ponte vivente » verso i fenomeni elementari che hanno servito da punto di partenza alle ricerche. Ma questi fenomeni elementari sono della stessa specie di quelli non elementari, partendo dai quali il ponte viene costruito. Il matematico riporta le proprietà di complicate figure numeriche e spaziali, come pure le loro scambievoli relazioni, a proprietà e relazioni delle figure numeriche e spaziali più semplici. Lo stesso fa nel proprio campo il meccanico. Egli riporta complicati processi di movimenti ed azioni di forze a movimenti ed azioni di forze più semplici, più facilmente abbracciabili, e a questo scopo si serve delle leggi matematiche, fino a dove i movimenti e le azioni di forze sono esprimibili in figure spaziali e in numeri. In una formula matematica, che esprime una legge meccanica, i singoli membri non significano più figure puramente matematiche, bensì forze e movimenti. I rapporti in cui questi membri stanno tra loro, non vengono determinati da leggi puramente matematiche, bensì dalle proprietà delle forze e dei movimenti. Non appena si prescinda da questo particolare contenuto delle formule meccaniche, non si ha più a che fare con leggi meccaniche, ma solo matematiche. Come la meccanica sta alla matematica pura, così la fisica sta alla meccanica. Compito del fisico è riportare processi complicati nel campo del colore, del suono, del calore, dell'elettricità, del magnetismo, ecc. a più semplici fenomeni *entro la stessa sfera.* Per esempio, deve riportare casi complicati di colore ai casi di colore più semplici. A questo scopo deve servirsi delle leggi matematiche e meccaniche, fin dove i processi di colore si svolgono in forme spazialmente e numericamente determinabili. Non la riduzione dei processi di colore, suono, ecc. a fenomeni di movimento e a rapporti di forze entro una materia priva di colore e di suono, corrisponde nel campo della fisica al metodo matematico, bensì la ricerca dei rapporti *entro* i fenomeni di colore, suono ecc.

La fisica moderna passa sopra ai fenomeni di suono, colore ecc. come tali, e considera solo forze e movimenti immutabili di attrazione e repulsione nello spazio. Sotto l' influsso di questo modo

di rappresentazione la fisica d'oggi è già diventata matematica e meccanica applicate, e gli altri campi della scienza naturale sono sulla strada di diventare lo stesso.

È impossibile allacciare con un ponte vivente i due seguenti dati di fatto: 1° che in un dato punto dello spazio domini un determinato processo di movimento della materia priva di colore, e 2° che in quel punto l'uomo veda rosso. Dal movimento può essere dedotto solo movimento; e dal fatto che un movimento agisca sugli organi di senso e da qui sul cervello, segue soltanto, secondo il metodo matematico e meccanico, che il cervello viene indotto dal mondo esteriore a certi processi di movimento, non però che esso percepisca i fenomeni concreti di suono, colore, calore, ecc. Ciò è stato riconosciuto anche da Du Bois-Reymond. Si legga, nei suoi *Limiti della conoscenza della natura*: « Quale legame pensabile esiste tra dati movimenti di dati atomi nel mio cervello, da un lato, e dall'altro, coi fatti per me originarî, innegabili, non ulteriormente definibili: io sento dolore, sento gioia, io assaporo dolce, odoro profumo di rose, odo suono d'organo, vedo rosso... »; e inoltre: « Movimento può generare solo movimento ». Du Bois-Reymond crede quindi che con ciò si debba registrare un limite della conoscenza della natura.

La ragione per cui non si può derivare da un determinato processo di movimento il dato di fatto: « io vedo rosso », è, secondo la mia opinione, facile a rintracciarsi. La qualità « rosso », e un determinato processo di movimento, sono in realtà un' unità inscindibile. La separazione tra i due avvenimenti può solo essere concettuale, compiuta nell'intelletto. Il processo di movimento corrispondente al « rosso » non ha in sè alcuna realtà; è un'astrazione. Voler derivare il fatto: « io vedo rosso », da un processo di movimento è altrettanto assurdo quanto il derivare proprietà reali di un pezzo di salgemma cristallizzato in forma cubica dal cubo matematico. Non perchè un limite della conoscenza ce lo impedisca noi non possiamo derivare da movimenti altre qualità sensibili, ma perchè una tale esigenza è priva di senso.

6.

La tendenza a trascurare i fenomeni di colore, suono, calore, ecc. come tali, per considerare solo i processi meccanici ad essi corrispondenti, può nascere solo dalla credenza che alle semplici leggi della matematica e della meccanica corrisponda un più alto grado di comprensibilità, che non alle qualità e ai reciproci rapporti degli altri oggetti del mondo delle percezioni. Ma non è così. Le più semplici proprietà degli oggetti spaziali e numerici vengono designate senz'altro come comprensibili, perchè si possono abbracciare facilmente e completamente. Tutta la comprensione matematica e meccanica è un riportarci a dati di fatto semplici, evidenti a un riconoscimento immediato. La proposizione che due grandezze che siano eguali ad una terza devono essere anche eguali tra loro, viene conosciuta per immediato riconoscimento del fatto stesso ch' essa esprime. Nello stesso senso vengono conosciuti per immediata intuizione anche i semplici eventi del mondo del suono e dei colori e le altre percezioni di senso. I fisici moderni, solo perchè sedotti dal preconcetto che un semplice fatto matematico o meccanico sia più comprensibile di un fenomeno elementare di suono o di colore, eliminano dai fenomeni lo specifico del suono e del colore e considerano solo i processi di movimento corrispondenti alle percezioni di senso. E poichè non possono pensare movimenti senza qualcosa che si muova, considerano come portatrice dei movimenti la materia spogliata di tutte le proprietà sensibili. Chi non è impigliato in questo preconcetto dei fisici, deve riconoscere che i processi di movimento sono condizioni legate alle qualità sensibili. Il contenuto dei movimenti ondulatorî corrispondenti ai fenomeni sonori sono le qualità di suono medesime. Lo stesso vale per le altre qualità di senso. Noi conosciamo il contenuto dei movimenti oscillatorî del mondo fenomenico per riconoscimento immediato, non già perchè, per mezzo del pensiero, aggiungiamo ai fenomeni una materia astratta.

7.

So che queste mie vedute sembreranno assurde ai fisici contemporanei. Ma non posso condividere il punto di vista di *Wundt* che, nella sua *Logica*, designa come rigorose norme logiche le abitudini di pensiero dei naturalisti moderni. La spensieratezza di cui egli si rende colpevole è chiara specialmente là dove tratta del tentativo di *Ostwald* di mettere, al posto della materia in moto, l'energia in movimento oscillatorio. Wundt enuncia che « dall' esistenza dei fenomeni di interferenza deriva la necessità dell' ipotesi di un qualche movimento oscillatorio. Ma poichè un movimento è impensabile senza un substrato che si muova, la derivazione dei fenomeni luminosi da un processo meccanico è un'esigenza imprescindibile. È vero che Ostwald ha cercato di sfuggire a quest'ultima ammissione, non già riconducendo l' *energia radiante* a oscillazioni di un mezzo materiale, bensì definendola come un' energia che si trova in un movimento oscillatorio. Ma appunto questo doppio concetto composto di una parte fenomenica e di una parte puramente concettuale, mi sembra dimostrare decisamente che lo stesso concetto di energia richiede un'analisi che riporti agli elementi dell'osservazione. Un movimento reale può solo essere definito come il cambiamento di luogo di un substrato reale situato nello spazio. Questo substrato reale può svelarcisi solo mediante azioni di forze da esso emananti o attraverso funzioni di forze di cui lo consideriamo portatore. Ma che queste funzioni di forze fissabili solo concettualmente si muovano esse stesse, mi sembra un'esigenza che non può essere appagata senza che vi si aggiunga col pensiero un qualche substrato ».

Il concetto di energia di Ostwald sta assai più vicino alla realtà che non il così detto « reale » sostrato di Wundt. I fenomeni del mondo della percezione, luce, calore, elettricità, magnetismo, ecc. si possono ricondurre al concetto generale dell' emissione di forza, cioè dell'energia. Quando luce, calore, ecc. producono un mutamento in un corpo, con ciò si è appunto esercitata un'energia. E quando si indicano luce, calore, ecc. come energia, si lascia da

parte ciò che è specificamente proprio alle singole qualità sensibili per considerare una proprietà generale che loro spetta in comune.

Questa proprietà non esaurisce invero tutto ciò che di reale esiste nelle cose, ma è una reale proprietà di queste cose stesse. Invece il concetto delle proprietà che dovrebbe avere la *materia* ipoteticamente assunta dai fisici e dai filosofi loro sostenitori, implica un assurdo. Queste proprietà sono prese a prestito dal mondo dei sensi, ma devono spettare a un substrato che al mondo dei sensi non appartiene.

È incomprensibile come Wundt possa asserire che il concetto di « energia radiante » sia impossibile perchè comprende una parte *osservabile* e una parte *concettuale*. Il filosofo Wundt non arriva dunque a comprendere che ogni concetto riferentesi a oggetti della realtà sensibile deve necessariamente contenere un elemento di osservazione e un elemento concettuale? Il concetto « cubo di salgemma » comprende pure la parte *osservabile* del salgemma percepibile coi sensi e un'altra *puramente concettuale* che viene determinata dalla stereometria.

8.

Lo sviluppo della scienza naturale negli ultimi secoli ha condotto alla distruzione di tutte le rappresentazioni per cui questa scienza potrebbe essere parte di una concezione del mondo atta a soddisfare i bisogni umani superiori. Ha fatto sì che le menti scientifiche « moderne » ritengano assurdo l'affermare che i *concetti* e le *idee* appartengono alla realtà come le forze operanti nello spazio e la materia che riempie lo spazio. Concetti e idee sono, per tali spiriti, un prodotto del cervello umano e nulla più. Ancora gli Scolastici sapevano come le cose stessero al riguardo; ma la Scolastica viene sprezzata dalla scienza moderna; viene sprezzata, ma non la si conosce; e si ignora, sopra tutto, ciò che in essa è sano e ciò che non è sano. Sano è il suo sentimento che concetti e idee non sono solo chimere inventate dallo spirito umano per comprendere le cose reali, ma che hanno davvero a che fare con gli oggetti stessi, più ancora che non la materia e la forza. Questo sano sentimento degli Scolastici è un'eredità delle grandi prospettive filosofiche di Platone

e Aristotele. Non sana, nella Scolastica, è la confusione tra questo sentimento e le rappresentazioni introdottesi nell'evoluzione medioevale del Cristianesimo. Quest'evoluzione trova la fonte di ogni spiritualità, dunque anche dei concetti e delle idee, nel Dio inconoscibile perchè extra-universale. Ha bisogno di credere in qualche cosa che non sia di questo mondo. Ma un pensare umano sano si attiene a questo mondo; e non si occupa d'altro mondo che di questo. Al tempo stesso, però, spiritualizza questo mondo. Vede nei concetti e nelle idee, realtà di questo mondo, come le vede nelle cose e negli eventi percepibili ai sensi. La filosofia greca è un'emanazione di questo pensare sano. La Scolastica ne accolse in sè ancora un barlume, ma cercò d'interpretarlo secondo la fede, ritenuta cristiana, nell'al di là. Non dovevano essere i concetti e le idee ciò che di più profondo l'uomo vede nei processi di questo mondo, bensì Dio, l'al di là. Nulla costringe colui che ha afferrato l'idea di una cosa, a cercarne un'ulteriore « origine »; chè egli ha raggiunto ciò che appaga l'umano bisogno di conoscenza. Ma questo bisogno di conoscenza umana non importava agli Scolastici; essi volevano salvare ciò che riguardavano come idea cristiana di Dio. Volevano trovare nel Dio oltremondano l'origine del mondo, sebbene la loro ricerca dell'essenza intima delle cose fornisse loro soltanto concetti e idee.

9.

Nel corso dei secoli le rappresentazioni cristiane divennero più efficaci degli oscuri sentimenti ereditati dall'antichità greca. Si perdette il sentimento della realtà dei concetti e delle idee. Ma insieme si perdette anche la fede nello spirito stesso. Cominciò l'adorazione di ciò ch'è puramente materiale; s'iniziò l'êra newtoniana nella scienza della natura. Ormai non si parlava più dell'unità che sta alla base della molteplicità del mondo; ogni unità venne negata; venne degradata a rappresentazione « umana ». Nella natura si vide soltanto la pluralità, la molteplicità. Fu questa idea generica fondamentale quella che sedusse Newton a vedere nella luce, non già un'unità originaria, ma qualcosa di composito. Goethe ha descritto nel capitolo *Materiali per la storia della teoria dei colori* una parte dell' evoluzione

delle idee scientifiche sulla natura. Dalla sua descrizione si vede come la scienza naturale moderna, a cagione delle idee generali di cui si serviva per comprendere la natura, fosse arrivata, nella dottrina dei colori, a opinioni non sane. Questa scienza ha perduto la comprensione di ciò che è la luce nella serie delle qualità naturali; perciò ignora pure, come, date certe premesse, la luce appaia colorata, come cioè nel regno della luce appaia il colore.

XVII

LA CONCEZIONE GOETHIANA DEL MONDO NEI « DETTI IN PROSA » DEL POETA

L'uomo non si appaga di ciò che la natura dona spontaneamente al suo spirito osservatore; sente che, per generare la molteplicità delle sue creazioni, essa abbisogna di forze impulsive che da prima gli nasconde. La natura non pronuncia da sè la sua ultima parola; che cosa essa sappia creare, ce lo mostra la nostra esperienza, ma questa non ci dice come tale creazione avvenga. Nello spirito umano stesso sta il mezzo per rivelare le forze impulsive della natura; da esso sorgono le idee che gettano luce sul modo in cui la natura compie le sue creazioni. Quel che i fenomeni del mondo esteriore nascondono, si palesa nell' intimo dell' essere umano. Le leggi naturali che lo spirito umano scopre non sono qualcosa ch'esso aggiunga di suo alla natura, ma è l'essenza stessa di questa, e lo spirito è solo la scena sulla quale la natura fa apparire visibilmente i segreti della sua azione. Ciò che noi *osserviamo* nelle cose non ne è che una parte. L'altra parte sorge nel nostro spirito quando esso si contrappone alle cose. Sono le stesse cose che parlano a noi, ora da fuori, ora da dentro; e solo nel congiungere il linguaggio del mondo esterno con quello del nostro intimo, abbiamo la realtà totale. Che cosa vollero i veri filosofi di tutti i tempi? Null'altro che rivelare l' essenza delle cose che queste medesime pronunciano allorchè lo spirito si offre loro come organo d'espressione.

Se l'uomo lascia parlare il proprio intimo intorno alla natura, riconosce ch'essa rimane al di sotto di quanto potrebbe compiere

grazie alle sue forze impulsive. Lo spirito vede in forma più perfetta ciò che l'esperienza contiene, e scopre che la natura, con le sue creazioni, non raggiunge i proprî intenti. Egli si sente chiamato a rappresentare quegli intenti in forma più perfetta: crea figure nelle quali mostra che cosa la natura abbia voluto, riuscendo però a compierlo solo fino a un certo grado. Queste figure sono le opere dell'arte. In esse l'uomo produce in modo perfetto ciò che la natura mostra imperfettamente.

Il filosofo e l'artista hanno la stessa mèta. Cercano di configurare il perfetto che il loro spirito scorge, quando lasciano agire su di sè la natura. Ma, per raggiungere questa mèta, mezzi diversi stanno a loro disposizione. Nel filosofo, di fronte a un processo naturale, s'illumina un *pensiero*, un'*idea*, e questa egli esprime. Nell'artista sorge un'*immagine* di quel processo, la quale lo mostra più perfettamente di come si può osservarlo nel mondo esteriore. Sia il filosofo sia l'artista configurano più oltre l'osservazione, ma per vie diverse. L'artista non ha bisogno di conoscere le forze impulsive della natura nella forma in cui si rivelano al filosofo. Quando egli percepisce un oggetto o un processo, nel suo spirito sorge immediatamente un'immagine in cui le leggi della natura sono espresse in forma più perfetta che nel corrispondente oggetto o processo del mondo esterno. Non occorre che queste leggi in forma di pensiero entrino nel suo spirito. Eppure la conoscenza e l'arte sono interiormente affini tra loro, in quanto mostrano le *disposizioni* della natura che nelle sue manifestazioni esterne non si sviluppano pienamente.

Ora, se nello spirito di un vero artista si esprimono, oltre alle perfette immagini delle cose, anche le forze impulsive della natura nella forma di pensieri, la fonte comune della filosofia e dell'arte si palesa ai nostri occhi con particolare chiarezza. Goethe è un artista siffatto. Egli ci rivela gli stessi segreti, e nella forma delle sue opere d'arte, e nella forma del pensiero. Ciò ch'egli plasma nei suoi poemi, lo esprime anche in forma di pensiero nei suoi saggi scientifici e nei suoi *Detti in prosa*. Il profondo appagamento che questi saggi e detti ci dànno, proviene dal fatto che noi vediamo realizzata in una personalità l'armonia dell'arte e della conoscenza. Ad ogni pensiero goethiano ci eleviamo sentendo che ivi parla un uomo capace di vedere in immagine quel che di perfetto esprime in idee; è un

sentimento che rafforza il pensiero stesso. Ciò che origina dai bisogni più elevati di *una* personalità, deve avere un profondo legame interiore. Le dottrine di saggezza di Goethe rispondono al problema: Quale filosofia corrisponde alla vera arte? Io cerco di rintracciare questa filosofia nata dallo spirito di un vero artista, disegnandola in una forma connessa.

* * *

Il contenuto di pensiero che scaturisce dallo spirito umano quando esso si pone di fronte al mondo esterno, è la verità. L'uomo non può richiedere nessun' altra conoscenza all' infuori di quella ch' egli stesso produce. Chi dietro alle cose cerca ancora dell' altro che significhi la loro vera essenza, non si è reso conto del fatto che tutti i problemi sull'essenza delle cose scaturiscono solamente dal bisogno umano di compenetrare anche col pensiero ciò che si percepisce. Le cose parlano a noi, e il nostro intimo parla quando osserviamo le cose. Questi due linguaggi provengono dalla stessa origine essenziale e l'uomo è chiamato a stabilire tra loro una reciproca intesa. In questo consiste ciò che si chiama conoscenza; questo e null'altro cerca colui che comprende i bisogni della natura umana. A chi non raggiunge tale comprensione, gli oggetti del mondo esteriore restano estranei. Egli non ne sente parlare l'essenza dal profondo del proprio essere; perciò suppone ch'essa stia nascosta dietro le cose. Crede a un altro mondo esteriore che stia celato dietro a quello della percezione. Ma gli oggetti sono esteriori finchè li osserviamo solamente; quando cominciamo a pensare su di essi, cessano di essere fuori di noi; noi ci fondiamo con la loro intima essenza. Il contrasto tra oggettiva percezione esteriore e soggettivo pensiero interiore sussiste per l'uomo solamente finchè egli non riconosca la reciproca compenetrazione di questi due mondi. Il mondo interiore dell'uomo è l'interiorità della natura.

Questi pensieri non vengono confutati dal fatto che persone diverse si formino rappresentazioni diverse delle cose; e nemmeno dall'esser gli organismi umani diversi tra loro, per cui s'ignora se il medesimo colore venga veduto da persone diverse nell'identico modo. Poichè quel che importa non è che gli uomini si formino, o

no. un identico giudizio intorno alla stessa cosa, bensì se il linguaggio che l'interiorità dell'uomo parla sia appunto quello che esprime l'essenza delle cose. I singoli giudizî sono diversi, secondo l'organismo dell'uomo e il punto di vista da cui egli contempla gli oggetti; ma tutti i giudizî scaturiscono dal medesimo elemento e c'introducono nell'essenza degli oggetti. Ciò può manifestarsi in diverse sfumature di pensiero; ma resta ugualmente l'essenza degli oggetti.

L'uomo è l'organo per mezzo del quale la natura rivela i suoi segreti. Nella personalità soggettiva appare il contenuto più profondo del mondo. « Quando la natura sana dell'uomo opera come un tutto, quand'egli si sente nel mondo come in un tutto grande, bello, nobile e degno, quando l'armonico gaudio gli dà un puro e libero rapimento, allora l'universo, se potesse aver coscienza di sè, griderebbe di esultanza come per una mèta raggiunta, e ammirerebbe l'apice del proprio divenire e del proprio essere ». (Goethe, saggio su *Winckelmann*). Lo scopo dell'universo e l'essenza della vita non stanno in ciò che il mondo esterno ci offre, ma in ciò che vive nello spirito umano e che da esso prorompe. Perciò Goethe considera un errore del naturalista il voler penetrare nell'intimo della natura per mezzo di strumenti ed esperimenti obiettivi, poichè « l'uomo stesso, in quanto si serve dei suoi sensi sani, è l'apparato fisico più grande e più esatto che possa esistere, e il massimo malanno della fisica moderna è appunto l'aver isolato (per così dire) gli esperimenti dall'uomo, e di voler conoscere la natura unicamente da ciò che mostrano strumenti artificiali, limitando così la dimostrazione di quel ch'essa è in grado di compiere ». « La grandezza dell'uomo sta appunto nel fatto che in lui si manifesta ciò che altrimenti è immanifestabile. Che cos'è una corda e tutte le sue partizioni meccaniche in confronto all'orecchio del musicista? Che cosa sono i fenomeni elementari della natura stessa, rispetto all'uomo che deve prima domarli tutti e modificarli per poterli in qualche modo assimilare? ».

L'uomo deve far parlare le cose dall'intimo del suo spirito, se vuol conoscerne l'essenza. Tutto ciò ch'egli ha da dire intorno a tale essenza è preso a prestito dalle esperienze spirituali della sua interiorità. Solo dal proprio intimo egli può giudicare il mondo. L'uomo deve pensare antropomorficamente. Persino nel fenomeno

più semplice: l'urto tra due corpi, s'introduce un elemento antropomorfico quando si pronuncia qualcosa in proposito. Il giudizio: « Un corpo urta l'alto », è già antropomorfico. Poichè non appena si voglia andare oltre la mera osservazione del processo, si deve trasferire su di esso l'esperienza che il nostro proprio corpo ha quando mette in moto un corpo del mondo esterno. Tutte le spiegazioni della fisica sono antropomorfismi mascherati. Si umanizza la natura quando la si spiega; s'introducono in essa le esperienze interiori dell'uomo. Ma tali esperienze soggettive sono l'essenza intima delle cose. Perciò non si può dire che l'uomo non riconosca la verità obiettiva, l'« in sè » delle cose, perchè è capace di farsene soltanto delle rappresentazioni soggettive (1). Di una verità umana che non sia

---

(1) Le concezioni goethiane stanno nel più acuto contrasto con la filosofia kantiana. Questa prende le mosse dall'opinione che il mondo delle rappresentazioni sia dominato dalle leggi dello spirito umano, e che perciò tutto quanto gli viene incontro da fuori non possa esistere in esso se non come riflesso soggettivo. L'uomo non percepirebbe l'« in sè » delle cose, ma la parvenza nascente dal fatto che gli oggetti producono su di lui un'impressione, e ch'egli connette tali impressioni secondo le leggi del suo intelletto e della sua ragione Della circostanza che attraverso a questa ragione parli l'essenza delle cose, Kant e i kantiani non hanno la più pallida idea. Per questo la filosofia kantiana non potè mai significare nulla per Goethe. Quando egli se ne appropriò talune singole sentenze, diede loro un senso totalmente diverso da quello che hanno nella dottrina del loro autore. Da un'annotazione venuta alla luce solo dopo l'apertura dell'Archivio goethiano di Weimar, risulta come il poeta si rendesse chiaro conto del contrasto tra la propria concezione del mondo e quella kantiana. Per lui l'errore fondamentale di Kant sta in ciò, che questi considera a sua volta come *oggetto* la facoltà *soggettiva* di conoscenza, e distingue il punto dove *soggettivo* e *oggettivo* s'incontrano, acutamente, sì, ma non del tutto giustamente. Soggettivo e oggettivo s'incontrano quando l'uomo congiunge *in un'essenza unica* le cose che il mondo esterno esprime e ciò che si palesa dalla stessa interiorità umana. Allora però il contrasto tra soggettivo e oggettivo cessa totalmente; esso scompare nella realtà unificata. Vi ho già accennato altrove in questo scritto. Ora K. Vorländer, nel primo fascicolo degli *Studi kantiani*, polemizza contro le mie asserzioni di allora. Egli ritiene che la mia opinione sul contrasto tra la concezione goethiana e quella kantiana sia « per lo meno fortemente unilaterale e in contraddizione con certe chiare testimonianze di Goethe stesso », e trovi la sua spiegazione « in una completa incomprensione del metodo trascendentale » di Kant, da parte mia. Vorländer non ha un'idea della concezione del mondo nella quale Goethe viveva; e polemizzare con lui non mi servirebbe a nulla, poichè parliamo linguaggi diversi. Come il suo pensiero sia chiaro appare dal fatto che, di fronte alle mie parole, non sa mai che cosa esse intendano dire. Ad esempio, io faccio un'osservazione sopra questa sentenza goethiana: « Non appena l'uomo si accorge degli oggetti che lo circondano, egli li considera in rapporto a sè stesso; e con ragione; perchè tutto il suo destino dipende dal fatto ch'essi gli piacciano o no, lo attraggano o lo respingano, gli giovino o gli nuocciano. Questo modo tutto naturale di guardare e giudicare le cose sembra essere altrettanto facile quanto è

soggettiva non si può nemmeno parlare. Poichè verità è introdurre esperienze soggettive nella connessione obiettiva dei fenomeni. Queste esperienze soggettive possono persino assumere un carattere affatto individuale, e sono tuttavia l'espressione dell'essenza intima delle cose. Non si può introdurre nelle cose se non ciò che si è sperimentato in noi stessi. Perciò ogni uomo, a seconda delle sue esperienze individuali, introdurrà nelle cose elementi in certo senso differenti. Un altro, che non abbia avuto le mie stesse esperienze, potrà non comprendere del tutto il mio modo di interpretare certi processi della natura. Ma quel che importa non è che tutti gli uomini pensino lo stesso intorno alle cose, bensì che tutti, quando pensano intorno alle cose, vivano nell'elemento della verità. Perciò non si possono semplicemente prendere come tali i pensieri di un'altra persona e accettarli o respingerli, ma si devono riguardare quali interpreti della sua individualità. « Coloro che disputano e si contrastano, dovrebbero talvolta riflettere che non ogni linguaggio è comprensibile a tutti ». Una filosofia non può mai fornire una verità

---

necessario... Un còmpito ben più difficile si assumono coloro che, mossi da un vivace impulso di conoscenza, aspirano ad osservare gli oggetti della natura *in sè* e nei loro reciproci rapporti... Essi cercano e investigano quel che è e non quel che piace ». La mia osservazione si esprime così: « Qui si mostra come la concezione goethiana del mondo sia precisamente il polo opposto di quella kantiana. Per Kant non esiste affatto un'opinione sulle cose quali sono in sè, ma solo quali *appaiono* in rapporto a noi. Questa opinione è per Goethe solo una maniera affatto subordinata di mettersi in rapporto con le cose ». A ciò Vorländer risponde: « Con queste parole Goethe voleva soltanto esprimere, a guisa d'introduzione, la differenza superficiale tra l'aggradevole e il vero. L'indagatore deve cercare quel che è e non quel che *piace*. A chi, come Steiner, osa designare come kantiana questa maniera, certamente *assai* subordinata, di mettersi in rapporto con le cose, va dato il consiglio di appropriarsi prima chiaramente i concetti fondamentali della dottrina kantiana, p. es. la differenza tra sentimento soggettivo e oggettivo, (v. § 3 della *Cr. d. G.*) ». Ora io, come appare chiaramente dalla mia frase, non ho detto affatto che quella maniera di mettersi in rapporto con le cose, sia quella di Kant, ma ho detto che Goethe non ritiene la concezione kantiana sul rapporto tra soggetto e oggetto, corrispondente al rapporto in cui l'uomo sta con le cose, quando vuol conoscere come esse siano in sè. Goethe ritiene che la definizione kantiana non corrisponda alla conoscenza dell'uomo, ma solo al rapporto in cui egli si pone con le cose quando le contempla rispetto al proprio piacere e dispiacere. Chi è capace di fraintendere una sentenza simile, come fa Vorländer, può risparmiarsi di dare dei consigli ad altri riguardo alla loro coltura filosofica, e appropriarsi piuttosto la capacità d'imparare a *leggere* giustamente una frase. Tutti sono capaci di raccogliere citazioni goethiane e allinearle storicamente, ma di interpretarle nel senso della concezione goethiana del mondo, Vorländer è, comunque, incapace.

valida per tutti, ma descrive le esperienze interiori del filosofo, per le quali egli interpreta le manifestazioni del mondo esterno.

* * *

Quando un oggetto esprime il proprio essere attraverso l'organo dello spirito umano, la realtà totale scaturisce solo dal confluire dell'obiettivo esteriore e del soggettivo interiore. Nè mediante l'unilaterale osservare nè mediante l'unilaterale pensare, l'uomo conosce la realtà. Questa non esiste nel mondo obiettivo come cosa finita, ma viene prodotta dallo spirito umano in unione con gli oggetti. Gli oggetti obiettivi sono solo una parte della realtà. A chi tenga in pregio esclusivamente l'esperienza sensibile, si deve rispondere con Goethe « che l'esperienza è solo la metà dell'esperienza ». « Tutto ciò ch'è fatto è già teoria »; vale a dire che nello spirito umano si manifesta un elemento ideale, quando esso contempla un fatto. Questa concezione del mondo che nelle idee riconosce l'essenza delle cose e intende la conoscenza come una penetrazione nell'essenza delle cose, non è *misticismo*. Ma col misticismo ha in comune questo: che non contempla la realtà obiettiva come qualcosa che esiste nel mondo esterno, ma come qualcosa che si afferra realmente nell'interiorità dell'uomo. La concezione opposta del mondo trasferisce le ragioni delle cose dietro i fenomeni, in una sfera situata al di là dell'esperienza umana; essa può, o abbandonarsi a una cieca *fede* in queste ragioni, che riceva il suo contenuto da una religione positiva rivelata, oppure erigere in proposito ipotesi intellettuali e teorie sulla costituzione di quella sfera oltremondana della realtà. Tanto il mistico, quanto il seguace della concezione goethiana del mondo, respingono la fede in un al di là, e le ipotesi sul medesimo, e si attengono alla spiritualità reale che si esprime nell'uomo stesso. Goethe scrive a Jacobi: « Dio ha punito *te* con la *metafisica* e ti ha piantato uno spino nelle carni; invece ha benedetto *me* con la *fisica*... Io mi attengo alla venerazione di Dio dell'ateista (Spinoza), e abbandono a voi tutto ciò che voi chiamate e dovete chiamare religione. Tu ti attieni alla *fede* in Dio, io alla *contemplazione* di Lui ». Ciò che Goethe vuol *contemplare* è l'es-

senza delle cose esprimentesi nel suo mondo di idee. Anche il mistico vuol conoscere l'essenza delle cose immergendosi nel proprio intimo; ma egli respinge appunto il mondo delle idee « in sè » chiaro e trasparente, come inefficace per fargli raggiungere una conoscenza superiore. Egli non crede di dover sviluppare le sue facoltà ideali, bensì altre forze della sua interiorità, per *vedere* i sostrati profondi delle cose. Di solito egli crede di afferrare l' essenza delle cose in sensazioni e sentimenti indistinti. Ma sentimenti e sensazioni appartengono solo all'essere soggettivo dell'uomo; in essi nulla si esprime intorno alle cose. Solo nelle idee le cose stesse parlano. Il misticismo è una concezione del mondo superficiale, quantunque i mistici si vantino della loro « profondità » di fronte ai razionalisti. Essi non conoscono la natura dei sentimenti, altrimenti non li riterrebbero manifestazioni dell'essere universale, e non conoscono la natura delle idee, altrimenti non le riterrebbero qualcosa di superficiale e di razionalistico. Non hanno un barlume di ciò che sperimentano nelle idee gli uomini che veramente ne hanno. Ma per molti le idee sono appunto mere parole; quindi essi non possono appropriarsi l'infinita pienezza del loro contenuto. Qual meraviglia se sentono *vuoti* i loro proprî gusci di parole, scevri di pensiero!

* * *

Chi cerca nel proprio intimo il contenuto essenziale del mondo obiettivo, può situare anche l'essenza dell'*ordinamento morale* del mondo soltanto nella natura umana stessa. Chi crede all' esistenza di un al di là reale, dietro alla realtà umana, deve in quello cercare anche la sorgente della moralità. Perchè la moralità in senso superiore può provenire solamente dall'essenza delle cose. Perciò il credente nell' al di là presuppone comandamenti morali a cui l' uomo deve sottostare. Tali comandamenti gli giungono o per via della rivelazione, oppure entrando come tali nella sua coscienza, com'è il caso per l'imperativo categorico di Kant. Sul come questo arrivi, dall'« in sè » delle cose giacente nell' al di là, entro la nostra coscienza, nulla ci vien detto. *C'è*, semplicemente, e bisogna sottoporvisi. Il filosofo dell'esperienza, che aspetta ogni salvezza dalla pura

osservazione dei sensi, vede nella moralità solo l'azione di istinti e impulsi umani. Dallo studio di questi devono seguire le norme adatte all'azione morale.

Goethe fa nascere la moralità dal mondo ideale dell'uomo. Nè norme obiettive, nè semplici istinti guidano l'azione umana; bensì le idee in sè chiare per le quali l'uomo stesso si dà la direzione, e ch'egli non segue nè per dovere, come dovrebbe seguire norme morali obiettive, nè per costrizione, come si seguono i proprî istinti e impulsi. Egli le serve per amore; le ama come si ama un bambino; ne vuole la realizzazione e s'impegna in esse, perchè sono una parte del suo proprio essere. L'*idea* è la direttiva, e l'*amore* è la forza motrice dell'etica goethiana. Per lui è dovere « là dove si ama ciò che noi stessi ci comandiamo ».

Agire nel senso dell'etica goethiana è un agire *libero*; poichè qui l'uomo da nulla dipende tranne che dalle sue proprie idee; e non è responsabile verso nessuno fuorchè verso sè stesso. Nella mia *Filosofia della Libertà* ho già confutato la facile obiezione che da un ordinamento morale del mondo in cui ciascuno obbedisse soltanto a se stesso conseguirebbero disarmonia e disordine nell'azione umana. Chi muove tale obiezione, non vede che gli uomini sono esseri congeneri, i quali perciò non produrranno mai idee morali tali da causare disarmonia e discordanza a cagione di una loro differenza essenziale (1).

---

(1) Quale scarsa comprensione regni tra i filosofi specialisti del nostro tempo, per quanto riguarda le concezioni etiche e l'etica della libertà e dell'individualismo in genere, è dimostrato da quanto segue. Nel 1893, in un articolo pubblicato nella *Zukunft* (nr. 5) mi sono espresso a favore di una concezione rigorosamente individualistica della morale. A quell'articolo ha risposto Ferdinando Tönnies di Kiel, in un fascicolo intitolato *Coltura etica e il suo seguito. Pazzi nietzschiani del presente e dell'avvenire* (Berlino, 1893). Egli non vi adduce altro che i principî fondamentali della morale filistea, messi in formule filosofiche. Di me però dice che non avrei potuto trovare « sulla via dell'Ade, un Ermete peggiore di Federico Nietzsche ». Mi fa un'impressione veramente comica che Tönnies, per condannarmi, citi alcuni dei *Detti in prosa* di Goethe. Egli non sa che se un Ermete è esistito per me, questi non fu Nietzsche ma Goethe. In questo mio scritto ho già indicato i rapporti dell'etica della libertà con l'etica di Goethe. Non avrei certo menzionata quella pubblicazione priva di valore se essa non fosse sintomatica per il modo come in ambienti filosofici specializzati si fraintenda la concezione goethiana del mondo.

* * *

Se l'uomo non avesse la facoltà di generare creazioni formate bensì nello stesso senso delle opere della natura, ma portanti quel senso a manifestazione più perfetta di quanto lo possa fare la natura, non ci sarebbe arte nel senso goethiano. Le creazioni dell' artista sono oggetti naturali a un grado più alto di perfezione. L' arte è una continuazione della natura, « poichè l'uomo, essendo posto al vertice della natura, vede se stesso, a sua volta, come una natura intera, che ha da generare in sè un un altro vertice. A questo scopo egli si accresce, compenetrandosi di tutte le virtù e perfezioni, suscitando in sè scelta, ordine, armonia e significato e *sollevandosi infine alla produzione dell'opera d' arte* ». (Goethe, saggio su *Winckelmann*). Dopo aver contemplato i capolavori greci in Italia, Goethe scrive: « Le sublimi opere d' arte sono state create dall' uomo, come le supreme opere della natura, secondo leggi *vere* e *naturali* ». Rispetto alla realtà puramente sensibile dell'esperienza, le opere d'arte sono una bella parvenza; ma per chi sa vedere più a fondo, esse sono « una manifestazione di occulte leggi naturali che, senza quella bella parvenza, non diverrebbero mai palesi ».

Non la materia che l' artista prende dalla natura costituisce l'opera d'arte; ma soltanto ciò che l'artista, attingendolo dalla propria interiorità, vi imprime. L'opera d'arte più alta è quella che ci fa scordare ch'essa ha per fondamento una materia naturale, e che desta il nostro interesse unicamente grazie a ciò che di questa materia l'artista ha fatto. Egli crea naturalmente; ma non nello stesso modo come crea la natura. In queste sentenze mi sembrano racchiuse le idee principali esposte da Goethe nei suoi aforismi sull'*arte*.